This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

145.4
Kreyher

~~Relig (Brain)~~
~~1901~~

1454
Kreyher

Harvard University
Library of the Divinity School

Bought with money
GIVEN BY
THE SOCIETY
FOR PROMOTING
THEOLOGICAL EDUCATION

Received 13 Oct. 1903

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und **D. H. Cremer,** Prof. in Greifswald.

Fünfter Jahrgang 1901.

Erstes und zweites Heft:

Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum.

Von **Johannes Kreyher.**

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1901.

Die

Weisheit der Brahmanen

und das

Christentum.

Darstellung und Kritik der Vedânta-Philosophie

von

Johannes Kreyher.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1901.

OCT 19 1903
Divinity School

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Von den religiösen Erkenntnisquellen.

1. Offenbarung und Inspiration 4
2. Der Veda und Vedânta 6
3. Die niedere und höhere Erkenntnis 12
4. Die übernatürliche Offenbarung 16

II. Vom Wesen Gottes.

1. Das reine Sein 20
2. Der höchste Herr 24
3. Gott als höchste Abstraktion 26
4. Der lebendige, persönliche Gott 32
5. Gott und der Raum 35
6. Die göttliche Dreieinigkeit 40

III. Von der Entstehung der Welt.

1. Die Schöpfung Brahma's 45
2. Die Weltentstehung durch Name und Form 48
3. Der philosophische Idealismus 51
4. Die physikalische Theorie der Sinneswahrnehmung 54
5. Gott und die Zeit 58
6. Der biblische Schöpfungsbericht 62

IV. Von der menschlichen Seele.

1. Das All-Eine und die Einzelseele 67
2. Die niedere Anschauung vom Menschen 73
3. Die Leugnung der Persönlichkeit 75
4. Die Geschöpfe als Ideeen Gottes 80
5. Die Menschenseele als göttliches Ebenbild 88
6. Die Würde des Menschen 96

V. Von der Erlösung des Menschen.

1. Das Nichtwissen als Grund des Übels 101
2. Die guten Werke als Heilsweg 107
3. Die Erlösung durch Wissen 109

Seite

4. Das Wesen und die Grenzen des Wissens 116
5. Die Sünde als der Menschen Verderben 121
6. Der göttliche Erlösungsratschluß 130
7. Person und Werk Jesu Christi 135
8. Die Heilswirkungen des Evangeliums 144

VI. Von den letzten Dingen.

1. Der Väterpfad 152
2. Die Seelenwanderung 157
3. Der Götterpfad 165
4. Die ewige Ruhe 168
5. Die christliche Hoffnung der Auferstehung 173

Schluß 179

Einleitung.

Schon im Altertum war die Weisheit der Inder berühmt. Philostrat erzählt im Leben des Apollonius von Tyana VII, 11 vgl. III, 15, daß dieser, um sie kennen zu lernen, nach Indien gereist sei und in den Brahmanen die weisesten aller Menschen gefunden habe. Er läßt seinen Helden zu den ägyptischen Gymnosophisten sagen: „Der Ruf ihrer Weisheit führte mich früher zu den Indern als zu euch, indem ich bedachte, daß die Einsichten solcher Männer, welche reines Sonnenlicht genießen, feiner und eindringender und ihre Meinungen von der Natur und den Göttern wahrhafter sein müßten, da sie den Göttern und den Quellen des belebenden, warmen Wesens nahe wohnten. Als ich nun mit ihnen zusammenkam, weckten ihre Reden ein Gefühl in mir, wie dasjenige war, das die Athener bei der Kunst des Äschylus hatten, den sie für den Vater der Tragödie halten. — Aber der Reiz einer wohlgeschmückten Tragödie ist nur kurz, sie erfreut nur einen kleinen Teil des Tages. Dagegen hat die Philosophie, wenn sie — — wie die der Inder göttlichen Sinnes ist, einen Reiz nicht für eine kurze, sondern für eine unermeßliche und die Zahl überschreitende Zeit. Vernehmet denn, wie sehr ich sie mit Recht bewundert habe, wie ich sie mit Recht für weise und selig halte. Ich sahe die indischen Brahmanen als Männer, welche auf der Erde wohnen und nicht auf der Erde, in fester Burg ohne Befestigung und ohne Besitztum im Besitz von allem. Wenn ich in Rätseln spreche, so gestattet mir das die Weisheit des Pythagoras."

In neuerer Zeit hört man ähnliche Urteile. Seit durch die Arbeiten hervorragender Orientalisten die Philosophie der alten Inder erschlossen ist, hat sie in steigendem Maße nicht nur die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten, sondern auch weiterer Kreise erregt. Schelling faßt sie mit dem Platonismus und dem

Christentum unter den gemeinsamen Begriff der rein idealistischen Anschauung der Welt, welche diese als Erscheinung und damit die innere Freiheit von der Welt sich zum Bewußtsein bringt. Ebenso Max Müller. „Wenn wir," schreibt der letztere,[1]) „vor den Denkern Griechenlands wie vor einem Wunder dastehen, weil wir in keinem andern Teile der Welt etwas Ähnliches finden, so erfüllt es uns mit demselben Erstaunen, auf vollständige Systeme der Philosophie im Süden des Himalaya zu stoßen, einem Lande, wo jahrhundertelang — — Religion und Philosophie den einzigen, alles und jedes Interesse in Anspruch nehmenden Gegenstand des Nachdenkens bildeten." A. Schopenhauer erteilt der Weisheit der Brahmanen sogar den Vorzug vor dem Christentum, und die ganze pessimistische Philosophie der Gegenwart ist im Grunde nur eine Erneuerung des Brahmanismus und Buddhismus, welchen E. v. Hartmann als den Abschluß der religiösen Entwicklung überhaupt hinstellt.

Manche dem Christentum entfremdete Richtungen bei uns und in Amerika suchen durch gelehrte und populäre Bücher und Zeitschriften diese Anschauungen auch in der Heimat zu verbreiten. In vielen größeren Städten haben sich theosophische Gesellschaften gebildet, die in demselben Sinne wirken. Das Hauptquartier dieser Vereinigungen unter der Präsidentschaft eines Obristen Henry Olcott befindet sich zu Adyar bei Madras. Der Pariser Orientalisten-Kongreß von 1897 wurde mit einer buddhistischen Feier geschlossen, welche ein singhalesischer Bonze hielt. Man sieht, die Fortschritte der Kultur und der Weltkenntnis haben wenig zu bedeuten für die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge. Die Rätsel des Daseins bleiben dem bloßen Verstande zu allen Zeiten dieselben. Der Scharfsinn eines noch halb barbarischen Volkes ist hinreichend, Ansichten darüber aufzustellen, zu welchen nach jahrtausendelanger Entwicklung Geister der modernsten Bildung zurückkehren. In Indien selbst aber hat diese unerwartete Anerkennung der arischen Urreligion bei den Occidentalen große Genugthuung erregt und dazu gedient, die Anhänglichkeit an dieselbe neu zu beleben und

[1]) Vgl. Theosophie oder psychologische Religion, übers. von M. Winternitz. Leipzig 1895, S. 66.

den Widerstand gegen die christliche Mission unter den Gebildeten bedeutend zu verstärken.[1])

Wir wollen daher versuchen, die Grundgedanken dieser Weltanschauung sowohl in ihrer Verwandtschaft, wie in ihrem Gegensatz gegen die Lehren der christlichen Offenbarung zur Darstellung zu bringen und einer Prüfung zu unterziehen.

---

[1]) Vergl. Rich. Handmann, Der Kampf der Geister in Indien. Heilbronn 1889.

I. Von den religiösen Erkenntnisquellen.

1. Offenbarung und Inspiration.

Das Hauptwerk unserer Philosophie sind die Brâhma-Sutras des Bâdarâyana mit dem Kommentar des Sankara, welches von Roer und Rama Nârâyana Vidyâratna in der Bibliotheca Indica Calcutta 1863 herausgegeben ist. Eine ausführliche Darstellung ihres Inhalts liegt vor in dem Werk von Paul Deußen: Das System des Vedânta, Leipzig 1883, welches wir unserer Arbeit vorzüglich zu Grunde legen.

Wir ersehen daraus zunächst, daß die brahmanische Weisheit keineswegs reine Spekulation sein will, sondern auf einer Überlieferung beruht, die als Offenbarung, Sruti, über allen Zweifel erhaben ist. Bâdarâyana hebt dies mit Nachdruck hervor und Sankara fügt hinzu S. 435, 11[1]): „Darum darf die bloße Reflexion in einer durch die heilige Überlieferung zu erkennenden Sache sich nicht dagegen erheben, weil Reflexionen, welche ohne Überlieferung nur auf der Spekulation beruhen, als haltlos sich herausstellen, indem diese Spekulation ohne Zügelung ist. Denn so werden die von einigen Sachkundigen mit Mühe erdachten Reflexionen von andern noch Sachkundigeren als nur scheinbar erkannt und die von diesen wiederum ebenso von anderen. Darum kann man sich nicht darauf verlassen, daß Reflexionen Bestand haben, weil die Meinungen der Menschen verschieden sind. Aber, so könnte man einwenden, wenn einer da ist von anerkannter Größe, ein Kapila oder ein anderer, der eine Reflexion ersonnen hat, so könnte man sich doch auf diese als

[1]) Wir bemerken, daß die Übersetzung der indischen Texte meist von Deußen, in einigen Fällen auch von Max Müller und Oldenberg herrührt. Wo nur zwei Zahlen angegeben sind, beziehen sie sich auf Seite und Zeile von Sankaras Kommentar.

wohlbegründet verlassen? Auch so fehlt es an der rechten Begründung, da auch die großen Bahnbrecher wie Kapila, Kanâda u. a. sich offenbar widersprechen."

S. 437, 10: „Wenn es sich auch herausstellen sollte, daß auf manchen Gebieten die Reflexion begründet ist, so kann sie doch auf dem Gebiete, von dem hier die Rede ist, nicht von dem Vorwurf der Unbegründetheit freigesprochen werden. Denn es ist nicht möglich, dieses überaus tiefe, mit der Erlösung zusammenhängende Wesen des Seienden ohne die heilige Überlieferung irgendwie zu erkennen. Denn in den Bereich der Wahrnehmung fällt dieser Gegenstand nicht, weil er keine Gestalt u. s. w. hat und auch nicht in den Bereich der Folgerung und der übrigen Erkenntnisweisen, weil er keine Merkmale hat."

Die hier ausgesprochene Darlegung eines Nichtchristen kann als Antwort gelten auf die von dem Rationalismus einst viel erörterte Frage nach der Notwendigkeit einer Offenbarung und ist von der Geschichte aller philosophischen Systeme bisher bestätigt worden.

Auch eine heilige Schrift weist das Brahmanentum als Urkunde dieser Offenbarung auf, nämlich die berühmten Veda's, von denen Sankara sagt S. 47, 2: „Der große vom Rigveda anfangende Schriftkanon, welcher, durch mancherlei Wissensdisciplinen verstärkt, wie eine Lampe alle Dinge beleuchtet und gewissermaßen allwissend ist, hat als Ursprung, als Ursache Brahman. Denn nicht kann ein solcher Kanon wie der Rigveda, der mit der Eigenschaft der Allwissenheit ausgestattet ist, von einem andern als einem Allwissenden herrühren." S. 48, 4: „Das große Wesen, welches nach der Schrift den der Einteilung in Gott, Tiere, Menschen, Kasten, Âsramas zu Grunde liegenden, Rigveda genannten Schacht alles Wissens mühelos, dem Aushauch eines Menschen vergleichbar hervorgebracht hat, muß eine überschwengliche Allmacht und Allwissenheit besitzen."

Wir finden hier also den Gedanken der Inspiration in derselben Form wie im Christentum. Bekanntlich wandte ihn auch das klassische Altertum auf alle außerordentlichen Leistungen in Kunst und Wissenschaft an. Man war überzeugt, daß solche Kundgebungen nicht in dem Willen des menschlichen Urhebers ihren Ursprung haben können, sondern in einem davon verschiedenen Geiste, dessen Werkzeug jener nur ist. Für das Ver-

ständnis inspirierter Schriften kommt es nicht darauf an, zu ermitteln, welchen Sinn der Verfasser selbst mit seinen Worten verbunden hat, sondern welcher Sinn thatsächlich darin liegt und nachgewiesen werden kann. Dazu ist ein späterer Ausleger nicht minder berufen als der ursprüngliche Verfasser. Daß heilige Schriften oder Orakel aus den persönlichen oder geschichtlichen Verhältnissen ihrer Verfasser begriffen und ausgelegt werden müßten, würde den Alten als eine Zumutung erschienen sein, die sie schwerlich ernst genommen hätten. Wir erfahren daher auch über die Verfasser der Veda's, die Rishis, nichts als einige Namen, während jedem ihrer Worte unbedingte Autorität zugeschrieben wird. Es sind dies Anschauungen, welche mit denen unserer älteren Dogmatiker über die Inspiration der Bibel genau übereinstimmen, und dieser Umstand muß das Erstaunen jedes Denkenden erregen. Aber er beweist, daß es sich hier nicht um künstliche Erfindungen gelehrter Schulweisheit, sondern um allgemein menschliche Vorstellungen handelt, die aus einem tiefen, religiösen Bedürfnis entspringen.

Von diesen inspirierten Schriften, der Sruti, wird als Erkenntnisquelle zweiten Ranges die Überlieferung oder Smriti unterschieden, z. B. das Gesetzbuch des Manu, Mahâbhârata, Bhagavadgîtâ, Purânas. Nur die Veda's haben wie die Sonne ihr eigenes Licht, unbedingte Autorität, die Überlieferung nur, soweit sie durch jene bestätigt wird.

Ob nun die Veda's in der That als göttliche Offenbarungen oder Inspirationen angesehen werden können, muß sich aus ihrem Inhalt ergeben.

2. Der Veda und Vedânta.

Der Veda, d. h. das Wissen, ist eine Sammlung von Schriften, deren Umfang denjenigen der Bibel bei weitem übertrifft und die im Grunde genommen nichts anderes sind als eine Agende oder Anweisung zur Ausführung des höchst zusammengesetzten Opferdienstes. Sie zerfällt in vier Abteilungen, von denen jede wieder drei Schriftgattungen enthält: Die Samhita, eine Sammlung von Hymnen und Opfersprüchen, die Brahmana, Belehrung über die Opfergebräuche, sowie Begründung dieser Belehrung, die Sutras, Handbücher über die Brahmanas in

kurzem, ohne Auslegung völlig unverständlichem Stil, da sie nur mnemonische Stichworte zum Anhalt des Gedächtnisses enthalten.

Die Hymnen des Rigveda sind die ältesten und schönsten. Sie geben uns ein klares Bild der Inder schon in ihrer Urzeit. Als Götter erscheinen Agni, das Feuer, Indra, das Gewitter, Varuna, das Himmelsgewölbe, Dju, das hell glänzende Firmament, Prithivi, die Erde. Die Sonne wird unter vielen Namen angerufen als Surya, Savitar, Erzeuger, Pushan, Ernährer, Vishnu, Mitra, die Morgenröte als Ushas, der Abend (?) als Yama. Wenn die unbegreiflichen Wunder der Naturerscheinungen hier personifiziert sind, so liegt der Irrtum doch nicht darin, daß ihre Ursache in persönlichen Wesen gesucht, sondern daß ihre Einheit nicht festgehalten und daher die Personenzahl vervielfältigt wird. Wirklich macht sich in diesen Hymnen, wie überall in den ältesten religiösen Kundgebungen der Menschheit, ein mehr oder minder deutliches Gefühl von der Einheit des höchsten Wesens bemerkbar, welches als göttliche Uroffenbarung zu betrachten ist.

Nach einer Veda-Stelle, Brih. III, 9, 1, gab es zuerst 303 und 3003, also im ganzen 3306 Götter, sodann werden nur 33 gezählt mit der Erklärung, daß die größere Zahl nur ihre Kräfte bezeichnet, wie denn auch jene 33 wieder auf einen zurückgeführt werden, sofern ihrer aller Wesen Prâna, das Leben (hier Brahman) ist, S. 283, 1. In einer andern Stelle, Rigv. I, 164, wird es klar ausgesprochen:

„Was Eines ist — die Dichter nennen es mit vielen Namen,
Sie nennen's Agni, Yama, Matarisvan."

Max Müller weist darauf hin, daß jeder Gott dem Gemüt des Bittenden so viel gilt als alle Götter. „Er wird als wahre Gottheit empfunden, als erhaben und unbegrenzt, ohne eine Ahnung derjenigen Schranken, welche nach unserer Vorstellung eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muß. Alle übrigen Götter verschwinden für einen Augenblick der Anschauung des Dichters und nur derjenige allein, welcher ihr Begehren erfüllen soll, steht im vollen Glanze vor den Augen seiner Verehrer. In einem Hymnus, welcher dem Manu zugeschrieben wird, sagt der Dichter:

„Unter euch, ihr Götter, ist keiner, der da gering wäre,
Keiner, der jung ist, ihr seid allzumal groß."

Und dieses ist in der That der Grundton altarischer Gottesverehrung.[1])

Man höre z. B. folgendes Gebet Rigv. VII, 89:

„Laß mich noch nicht, o Varuna, in das Erdenhaus eingehen! Hab Erbarmen, Allmächtiger, hab Erbarmen!

Wenn ich zitternd dahingehe wie ein aufgeblasener Schlauch[2]) — hab Erbarmen, Allmächtiger, hab Erbarmen!

Aus Schwäche der Einfalt, du starker, glänzender Gott, bin ich fehl gegangen. Hab Erbarmen, Allmächtiger, hab Erbarmen!

Durst befiel den Verehrer, ob er gleich in der Mitte der Wasser stand. Hab Erbarmen, Allmächtiger, hab Erbarmen!

Wenn immer, o Varuna, wir Menschen einen Verstoß gegen die himmlische Schar begehen, wenn immer wir aus Gedankenlosigkeit das Gesetz verletzen, füg uns, o Gott, wegen dieser Sünde kein Unheil zu!"

Aber in dem Streben, die Einheit zu erfassen, welche der Vielheit des Göttlichen zu Grunde liegt, kommt dem grübelnden Sinne die Persönlichkeit des höchsten Wesens mehr und mehr abhanden. Die kindlichen Gespräche mit ihm verstummen, man redet nicht mehr zu ihm in der zweiten Person, sondern von ihm in der dritten. Er ist aus dem offenbaren Gott ein unbekannter, ein Problem geworden. So in folgendem Hymnus. Rigv. X, 121:

„Der uns das Leben giebt, der uns die Kraft giebt,
Deß Machtgebot die Götter all gebrochen,
Deß Schatten die Unsterblichkeit, der Tod ist —
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Er, dessen Größe diese Schneegebirge,
Das Meer verkündet mit dem fernen Strome,
Deß Arme sind die Himmelsregionen —
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Er, der den Himmel klar, die Erde fest schuf,
Er, der die Glanzwelt, ja den Überhimmel,
Der durch des Äthers Räume hin das Licht maß —
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

Der über Wolkenströme selbst hinaussah,
Die Kraft gewähren und das Opfer zeugen,
Er, der allein Gott über allen Göttern —
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?"

---

[1]) Essays, Leipzig 1869. I. Vorlesungen über den Veda. S. 24.

[2]) Es ist das Gebet eines Wassersüchtigen um Genesung.

Gleichsam die Antwort auf diese Frage giebt eine andere Stelle. Rigv. X, 82:

„Du wirst ihn nicht finden, der diese Dinge erschaffen hat,
Etwas anderes steht zwischen dir und ihm.
In Nebel gehüllt und mit stammelnder Zunge
Wandeln die Dichter dahin, sich des Lebens freuend."

Vedânta, d. h. Ende des Veda, heißen eine Anzahl fragmentarischer Abhandlungen, welche meist gegen das Ende der Brahmana vorkommen und als Nachträge derselben zu betrachten sind: die Upanishad's.[1]) In ihnen ist jene höchst originelle Philosophie enthalten, die sowohl durch die geistreiche Frische ihrer Form, als durch die Tiefe ihres Inhalts eine eigene Anziehungskraft besitzt. Hier wird die Unmöglichkeit, zu einer Erkenntnis Gottes zu kommen, noch stärker hervorgehoben, ohne daß man es doch aufgiebt, durch immer höhere Abstraktionen sich derselben zu nähern. Wir führen einige derartige Stellen an. Svet. IV, 19: „Niemand hat ihn oben, quer über oder in der Mitte erfaßt. Es giebt kein Ebenbild von ihm, deß Name große Herrlichkeit ist." Mund. III, 1, 8: „Er wird nicht mit dem Auge, nicht mit der Sprache, nicht mit andern Sinnen, auch nicht durch Bußübungen und gute Werke erkannt." Ken. I, 3: „Dein Auge geht nicht dahin, noch deine Sprache, noch dein Geist. Wir wissen nicht, wir verstehen nicht, wie irgend jemand es lehren kann. Es ist verschieden von dem Bekannten, es geht auch über das Unbekannte hinaus. So haben wir von denen aus alter Zeit, die uns dies gelehrt haben, vernommen." Tait. II, 4: „Worte wenden sich zugleich mit dem Geiste davon ab, ohne es erreicht zu haben." Khand. IV, 3, 6: „Sterbliche sehen ihn nicht, obwohl er an vielen Orten wohnt." In Kath. III, 15 wird er als namenlos, unberührbar, formlos, unvergänglich, in Mund. I, 1, 6 als unsichtbar und unfaßbar bezeichnet. Kath. V, 12: „Es giebt einen Herrscher, die Seele in allen Dingen, der die eine Form mannigfach macht." Svet. VI, 11: „Es ist der eine Gott in allen Dingen verborgen, alles durchdringend, die Seele innerhalb aller Wesen, über alle Werke wachend, in

[1]) Zum Verständnis unserer Abkürzungen nennen wir folgende von uns citierte Upanishads: Khândogya, Kena, Taittiriya, Kâthaka, Brihadâranyaka, Svetasvatara, Jâbâla, Mundaka, Kaushîtaki, Isa.

allem wohnend, der Zeuge, der Wahrnehmende, der Einzige, von allen Eigenschaften frei. Er ist der einzige Herrscher über viele, die zu handeln scheinen, aber in Wirklichkeit nicht handeln." Khand. VI, 2: „Im Anfang war nur das Seiende ohne ein Zweites." Brih. IV, 3, 32: „Dieser eine Seher ist ein Ocean ohne jede Zweiheit." Mund. II, 2, 5: „In ihm sind der Himmel und die Erde und der Luftraum verwoben, auch der Geist mit allen Sinnen. Wisse, daß er das Selbst ist, und gieb andere Namen auf."

Das Selbst ist das Innerlichste unseres eigenen Wesens und darauf weist auch die Bezeichnung Gottes als Brahman, ein Wort, welches im Rigveda nie etwas anderes bedeutet, als die erhebende und begeisternde Kraft des Gebetes. „In den Tiefen der eigenen Brust gewahrt der durch die Andacht des Gebetes über seine eigene Individualität hinausgehobene Beschauer eine Macht, welche er allen andern Mächten der Schöpfung überlegen fühlt, eine göttliche Kraft, die allem irdischen und überirdischen Sein als Princip innewohnt, auf der alle Welten und Götter beruhen, aus Furcht vor der das Feuer brennt, die Sonne leuchtet, das Gewitter, der Sturm, der Tod ihr Werk verrichten, ohne welche kein Strohhalm von Agni verbrannt, von Vâyu fortgeführt werden kann. Ken. III, 19, 23. Dieselbe poetische Gestaltungskraft, welche Agni, Indra, Vâyu mit Persönlichkeit umkleidet, war es, welche jene Kraft der Andacht zunächst noch in leicht durchsichtiger Personifikation als Brihaspati, Brahmanaspati, dann aber philosophischer als Âtman, Selbst über alle Götter erhob und diese mit der ganzen übrigen Welt in zahllosen Phantasiespielen aus ihm hervorgehen ließ.[1])" So wird in Tait. II, 8. 9 folgende Stelle aus dem Rigv. X, 81, 4 angeführt:

„Wo ist der Baum, wo ist das Holz gewesen,
Aus dem sie Erd und Himmel ausgehauen?
Im Geist erwägend fragt ihm nach, ihr Weisen,
Worauf gestützt sich hat der Welten Träger?"

Und darauf erfolgt die Antwort:

„Das Brahman ist der Baum, das Holz gewesen,
Aus dem sie Erd und Himmel ausgehauen.
Im Geist erwägend meld' ich euch, ihr Weisen,
Auf Brahman stützte sich der Welten Träger."

---

[1]) Deußen a. a. O. S. 18.

Wieder scheint hier eine Berührung mit christlichen Gedanken vorzuliegen. Auch die Bibel lehrt, daß alle Propheten geredet haben, getrieben von dem Heiligen Geist, 2. Petr. 1, 21, daß derselbe ein Geist des Gebets ist, Sach. 12, 10, der uns Abba lieber Vater rufen läßt, Röm. 8, 15 und unsrer Schwachheit im Gebet beisteht, Röm. 8, 26. Dieser Geist ist derselbe, der im Anfang über den Wassern schwebte, 1. Mos. 1, 2, durch den das Heer des Himmels gemacht ist, Ps. 33, 6, den der alte Lobgesang preist: Veni creator spiritus. Dennoch tritt bei dieser Vergleichung der fundamentale Widerspruch beider Anschauungen noch stärker zu Tage. In der Bibel ist es ein von dem unsrigen durchaus verschiedener Geist, der durch seine Kraft von außen her in unser Inneres hineinwirkt. Der Geist giebt Zeugnis unserm Geiste, Röm. 8, 15, nicht wir sind es dann, die da reden, sondern des Vaters Geist, Mark. 13, 11, er wird ausgegossen, gesendet, straft, lehrt, zeugt, leitet, tröstet, Joh. 14, 17. 26; 15, 27; 16, 8. 13; Apg. 2, 1 ff.; Joel 3, 1 ff.. Man kann ihm widerstreben, Apg. 7, 51, ihm lügen, 5, 3, ihn betrüben, Eph. 4, 30, ihn lästern, Matth. 12, 32. Brahman aber ist nichts anderes als der Menschengeist selber, das große Unbewußte, das in den Einzelseelen zum Bewußtsein kommt und von ihnen nur, solange sie sich im Zustande des Nichtwissens befinden, für ein fremder Geist gehalten wird, während der Wissende die Täuschung durchschaut und sein eigenes, innerstes Wesen als Gott erkennt.

Daraus ergiebt sich, welche Autorität wir den Veda's zuerkennen dürfen. In ihren ältesten Teilen, wo Gott und Mensch noch von einander geschieden sind, finden auch wir den Nachhall einer göttlichen Offenbarung, wie sie mehr oder minder deutlich in den Kundgebungen vieler Völker des Altertums hervortritt. Die Vedânta-Philosophie dagegen will selber nichts anderes sein als eine Offenbarung des Menschengeistes, der den dunkeln Hintergrund für das Bewußtsein der Einzelseele bildet und dessen Inspirationen von der letzteren nur durch eine Täuschung als solche eines fremden Geistes empfunden werden. Dieser Auffassung können wir beistimmen, zumal wenn wir die Einschränkung hinzufügen, daß es nicht der Geist der gesamten Menschheit, sondern der alten Inder ist, der sich hier offenbart.

Unter solchen Umständen sind uns die Veda's zwar keine Richtschnur des Glaubens, aber ein ehrwürdiges und kostbares Denkmal des Altertums, das uns zeigt, wie Gott in den vergangenen Zeiten die Völker hat wandeln lassen in ihren eigenen Wegen, damit sie Gott suchen sollten, ob sie ihn etwa tastend fühlten und fänden, Apg. 14, 16; 17, 27. Was sie bei diesem Tasten festgehalten haben, war freilich nur ihr eigner Geist.

Daraus erklärt sich eine weitere Eigentümlichkeit dieser Philosophie, die sich für christliches Gefühl auffallend bemerkbar macht. Da ein persönliches Verhältnis zu dem höchsten Wesen nicht stattfindet, so tritt an die Stelle frommer Ehrfurcht ein rein sachliches Interesse, welches dasselbe nur als Gegenstand der Forschung behandelt, wie der Arzt den Kadaver, und in seinen Folgerungen mit rücksichtsloser Kühnheit zu Werke geht. „Religionen," meint Max Müller,[1]) „welche auf den Glauben an einen transscendenten, persönlichen Gott gegründet sind, schrecken natürlich vor solchen Schlußfolgerungen als unehrerbietig und gottlos zurück. Doch das ist ihre eigene Schuld. Sie haben sich zuerst eine unnahbare Gottheit geschaffen und fürchten sich nun, sich derselben zu nähern. Sie haben sich einen Abgrund zwischen dem Göttlichen und Menschlichen gegraben und dürfen denselben nun nicht überschreiten." Ebensowenig ist von der Liebe Gottes die Rede. „Irgend etwas wie eine leidenschaftliche Sehnsucht der Seele nach Gott, wie sie den Grundzug fast aller Religionen bildet, fehlt in den Vedânta-Sutras ganz und gar." Damit hängt der oberflächliche Begriff der Sünde zusammen, die in den Veda's nur als Unglück und in den Upanishad's als Verhängnis gefaßt wird, nicht aber als persönliche Beleidigung Gottes und als Schuld gegen ihn.

3. Die niedere und die höhere Erkenntnis.

Die Lehre, daß Brahman, d. h. das ewige Wesen der Dinge, durch welches sie bestehen und vergehen, eines ist und mit der Menschenseele zusammenfällt, d. h. mit demjenigen, was wir als unser eigenstes, innerstes Wesen erkennen, steht mit der allgemeinen Erfahrung ebenso in Widerspruch wie mit den Lehren

[1]) Theosophie S. 318. 287.

des Veda selbst. Denn jene zeigt uns keineswegs die All-Einheit des Weltalls, sondern unzählige von einander verschiedene Erscheinungen, und eben diese werden auch überall von dem Veda vorausgesetzt. Dieser Widerspruch wird von den Vedantisten offen anerkannt, aber dadurch beseitigt, daß sie zwei Betrachtungsweisen der Dinge unterscheiden, die beide berechtigt seien: eine niedere oder populäre, aparâ vidyâ, welche auf dem Standpunkt der allgemeinen Erfahrung bleibt, und eine höhere oder wissenschaftliche, parâ vidyâ. Hören wir Sankara I, 3, 14—18: „Das Erkenntnisvermögen der langsamen Geister ist so beschaffen, daß es das Seiende als mit den Unterschieden des Raumes u. s. w. behaftet auffaßt und nicht sofort zu einer Vorstellung des höchsten Seins gebracht werden kann. Da nun ohne Erkenntnis des Brahman das Ziel des Menschen nicht erreichbar ist, so muß dasselbe, damit es erkannt werde, in der Lotosblume des Herzens räumlich aufgezeigt werden. Denn wenn auch die Wesenheit des Selbst das Seiende bildet, wie es allein Gegenstand der allumfassenden Erkenntnis und ohne Bestimmungen ist, so ist es doch, da die langsamen Geister Bestimmungen davon fordern, auch als behaftet mit Bestimmungen wie „„Wahres wünschend"" u. dergl. zu lehren. — — Ferner wenn auch für die, welche die Einheit des Selbst wissen, kein Hingehender oder Hingehen oder Gegenstand, zu dem man hinginge, existiert und vielmehr die Erlösung — — nur ein Eingehen in das eigene Selbst ist, vergleichbar dem Blitz im Luftraum oder dem Winde, der sich erhoben, oder dem Feuer, wenn das Holz verbrannt ist, so ist doch für diejenigen, deren Verständnis von den Vorstellungen des Hingehenden u. s. w. durchtränkt ist, und welche Brahman als räumlich im Herzen wohnend und mit Bestimmungen behaftet verehren, ein Hingehen zu ihm durch die Kopfader zu lehren. — — Denn ein von Raum, Bestimmungen, Hingehen, Belohnung und Verschiedenheit freies, im höchsten Sinne Seiendes, ein zweitloses Brahman scheint den langsamen Geistern so gut wie ein Nichtseiendes zu sein. Darum denkt die Schrift: „Laß sie nur erst auf der Fährte des Seienden sich finden, dann werde ich sie allmählich auch zur Erfassung des im höchsten Sinne Seienden bringen."

S. 111, 3: „Das Brahman wird in zwei Formen erkannt, erstens als charakterisiert durch Bestimmungen, Upadhi, die aus

der Vielheit seiner Umwandlungen in Namen und Gestalten geschöpft sind, und zweitens im Gegensatz dazu frei von allen Bestimmungen."

S. 803, 3: „Es giebt in Bezug auf Brahman Schriftstellen von zwiefachem Charakter. Die einen — — haben als Charakter sein Behaftetsein mit Unterschieden, die andern seine Freiheit von allen Unterschieden. — — Aber es geht nicht an, deswegen anzunehmen, daß auch das höchste Brahman an sich von zweierlei Art sei. Denn ein und dasselbe Ding kann nicht an sich mit Unterschieden u. s. w. versehen sein und dann als das Gegenteil von dem allen erkannt werden, weil sich das widerspricht. Dadurch, daß man es mit Bestimmungen verbindet, kann ein anders geartetes Ding nicht anderer Natur werden. Denn wenn ein Bergkrystall klar ist, so wird er durch das Durchschimmern roter Farbe nicht unklar, vielmehr ist sein Durchdrungensein von Unklarheit nur Täuschung, und was ihm solche Bestimmungen beilegt, das Nichtwissen. Daher wenn auch der eine oder andere Charakter angenommen wird, so muß man doch das Brahman als unabänderlich frei von allen Bestimmungen auffassen, nicht umgekehrt."

S. 867, 12: „Auch werden solche Bestimmungen an dem höchsten Brahman nur angenommen als Mittel, die Gedanken auf dasselbe zu lenken, nicht zum Zweck der Erkenntnis, und diese Regel (daß solche Bestimmungen nur an ihrem Orte, nicht allgemein Gültigkeit haben) hat auch anderwärts, wo es sich um bestimmte, zum Zweck der Verehrung gelehrte Bestimmungen des Brahman handelt, Anwendung, denn das Mehr oder Minder von Bestimmungen, bei welchen das aus der Erfahrung entnommene Treiben der Vielheit fortbesteht, hat statt bei dem mit Bestimmungen ausgestatteten, sagunam, Brahman, nicht bei den bestimmungslosen, nirgunam."

S. 112, 2: „An tausend Stellen lehrt die Schrift die Zweiförmigkeit des Brahman, indem sie dasselbe als Gegenstand des Wissens und des Nichtwissens unterscheidet. Auf dem Standpunkt des Nichtwissens hat alle Beschäftigung mit Brahman das Kennzeichen, daß sie es als Gegenstand der Verehrung und seine Verehrer einander gegenüberstellt. Dabei haben gewisse Verehrungen als Zweck: Aufschwung, stufenweise Erlösung — — Gedeihen des

Opferwerks, und sie sind verschieden, wie die Eigenschaften, Unterschiede und Bestimmungen verschieden sind."

S. 148, 2: „Da, wo das von aller Verbindung mit Unterschieden freie, höchste Brahman als Seele nachgewiesen wird, da ist nur eine einzige Frucht, nämlich die Erlösung. Wo das Brahman in Verbindung mit verschiedenen Eigenschaften oder Sinnbildern gelehrt wird, da werden hohe und niedere, nur auf die Sansara, Welt, beschränkte Belohnungen aufgewiesen." —

Auch im Christentum hat es immer eine exoterische und esoterische Lehre gegeben, und das liegt in der Natur der Sache, da die Darstellung des Glaubens der Bildungsstufe und Fassungskraft der Hörer angemessen sein muß. Die volkstümliche und erbauliche Unterweisung ist verschieden von der wissenschaftlich-theologischen oder philosophischen. Der Herr selbst sagt zu seinen Jüngern: „Euch ist es verliehen, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen, jenen aber draußen wird alles in Gleichnissen gegeben" (Mark. 4, 11), und selbst zu den Jüngern redete er noch häufig in Gleichnissen. Indessen ein Gleichnis oder Bild will doch immer eine möglichst weitgehende Gleichheit oder Ähnlichkeit mit der Wahrheit haben, um die es sich handelt, und wenigstens eine Seite derselben zum richtigen Verständnis bringen. Die wissenschaftliche Darstellung derselben bezeichnet nur dann einen höheren Standpunkt, wenn sie die Wahrheit noch tiefer begründet und allseitiger erfaßt.

Dagegen besteht die Vedânta-Philosophie in nichts als in der vollständigen Verneinung des populären Glaubens, und dennoch will sie diesen keineswegs als überwundenen Standpunkt preisgeben, sondern als Vorstufe der rechten Erkenntnis angesehen wissen. Obwohl für den Wissenden vollkommen irrig, diene er doch dem Nichtwissenden zur Erbauung, da er ihn zur Verehrung der Götter treibe und sei für ihn ebenso wahr wie ein Traumbild für den Schlafenden.

Daraus erklärt sich die völlige Unfruchtbarkeit dieser Philosophie zur Verbreitung reinerer Vorstellungen in der Religion. Es ist bekannt, daß der indische Götzendienst nicht nur eine Menge der größten Abgeschmacktheiten und widerwärtigsten Gebräuche in sich schließt, sondern auch Greuel, wie die Unzucht der Bajaderen und den Selbstmord durch Ertränkung im heiligen Ganges oder durch Zermalmung unter den Rädern des Götzen-

wagens Jaggernaut. Das alles wird von den weisen Brahmanen nicht nur mit Gleichgültigkeit geduldet, sondern eifrig befördert, weil es nichts anderes sei als eine Verehrung des höchsten Brahman, wenn auch unter verschiedenen Pratikas, d. h. Vorstellungsweisen des Volksglaubens.

In ähnlicher Weise haben die alten Humanisten seiner Zeit behauptet, daß etwas in der Theologie wahr und in der Philosophie falsch sein könne, z. B. die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, und unter den Neueren fehlt es nicht an Stimmen, welche es für durchaus berechtigt halten, zum Zweck der Erbauung Lehren zu predigen, welche auf wissenschaftlichem Standpunkt geleugnet werden müssen, wie man ja den Kindern auch Märchen zur Unterhaltung erzähle. Hoffentlich findet diese brahmanische Weisheit keinen Eingang in der Christenheit. Die Wahrheit hängt nicht von den verschiedenen Standpunkten ab, auf denen die Menschen sich befinden, sie ist für alle nur eine. Dieselbe Lehre kann nicht zugleich wahr und falsch sein, sonst gilt der Satz des Widerspruchs nicht mehr. Daß ein Traumbild für wahr gehalten wird, beweist so wenig für die Theorie der doppelten Wahrheit, wie verschiedene Wahrnehmungen auf verschiedenen Orten. Im Traum lebt eben jeder in einer besonderen Welt, im Wachen alle in einer gemeinsamen. Man kann aber das philosophische und populäre Bewußtsei nnicht in dieses Verhältnis zu einander stellen, und da es überdies die Philosophen sind, welche die besonderen Vorstellungen haben, so wären diese die Träumer, die übrigen aber die Wachenden. In der That wird sich zeigen, daß auch im Brahmanismus der sogenannte niedere Standpunkt, welcher nur Erbauung bezweckt, der Wahrheit näher kommt als die Weisheit der Weisen.

4. Die übernatürliche Offenbarung.

In der Mitte der großen Landmassen der alten Welt, da, wo die ursprünglichsten Kulturen der Menschheit sich berührten, die ägyptische und babylonische, finden wir ein kleines, politisch allezeit unbedeutendes Volk semitischen Stammes, das dennoch berufen war, der Träger der Weltreligion zu werden. Es ist wohl kaum zu bestreiten, daß die Semiten dem arischen Stamme an geistiger Begabung im allgemeinen nachstehen. Aber trotz dessen

oder eben deshalb waren die Juden für ihren besonderen Beruf besser geeignet als jene. Die Paradoxie ist nur scheinbar. „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret," Matth. 11, 25, sagt Jesus, und Paulus verkündet: „Was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, auf daß er die Weisen zu schanden mache — und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt und das da nichts ist, auf daß er zu nichte mache, was etwas ist, auf daß vor ihm kein Fleisch sich rühme", 1. Kor. 1, 27 f. Die geringe philosophische Begabung, der Mangel an Erfindung, die phantasielose Nüchternheit der semitischen Rasse bewahrte die Juden in der Religion vor den Irrwegen des Subjektivismus, und der praktische Verstand, der ihnen eigen ist, verbunden mit einer großen Zähigkeit ihrer Neigungen, befähigte sie um so mehr zu vorurteilsfreier Aufnahme und treuer Bewahrung religiöser Erfahrungen.

Darauf kam es aber an. Denn die Religion der Welt sollte nicht die Erfindung menschlicher Weisheit, sondern die Lehre der Geschichte, die Folgerung aus den Begebenheiten sein, die sich in jenem Lande zutrugen und in denen man je länger je mehr übernatürliche Offenbarungen sah. Auch die neuere Wissenschaft geht im Gegensatz gegen die spekulative Philosophie von der Beobachtung und Erforschung der Thatsachen, also von der Erfahrung aus, und der Spekulation bleibt nur die Aufgabe, ein deutliches, zusammenhängendes Verständnis derselben zu vermitteln, sie zu einem widerspruchslosen, organischen Ganzen zu verbinden. Ähnlich verhält es sich mit der Religion, deren heilige Urkunden in der Bibel vor uns liegen. An ein aprioriſches Erzeugen religiöser Erkenntnis wird nirgends gedacht, der aus der Urzeit stammende, positive Inhalt des Glaubens nie in Zweifel gezogen. Er ist etwas durchaus Gegebenes, von außen, von oben Gekommenes, nämlich aus der Erfahrung, aus der Geschichte, aus der unsichtbaren Welt, aus Gott.

Blicken wir zurück auf jene bedeutungsvolle Frage im Rigveda: „Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?" so können wir damit eine ähnliche Frage vergleichen, von der das Alte Testament erzählt 2. Mos. 3, 13 ff. Als Moses auf dem Berge Horeb nach dem Gesicht des feurigen Busches eine Stimme hörte, durch

welche er seine Berufung empfing, sprach er: „Siehe, wenn ich zu den Kindern Israel komme und spreche zu ihnen, der Gott eurer Väter sendet mich zu euch, und sie zu mir sagen: wie heißt sein Name, was soll ich antworten?“ Das ist auch eine Frage nach Gott, aber nicht eine Frage des Zweifels, sondern des Glaubens, denn nur eine Person kann man nach ihrem Namen fragen. Nicht Gott begreifen, sondern kennen lernen will der Fragende. Das kann nicht durch Spekulation, sondern nur durch Erfahrung geschehen. Der Unbekannte muß sich zu erkennen geben, sich offenbaren.

Sicherlich wird der Empirismus unserer Zeit der Überzeugung beistimmen: Soll es eine Kenntnis des Übernatürlichen geben, so muß es übernatürliche Offenbarungen geben, d. h. Thatsachen und Ereignisse, die sich aus natürlichen Ereignissen nicht begreifen lassen. Von solchen Thatsachen berichtet die Bibel in reicher Fülle. Es sind teils unbegreifliche Erscheinungen des Seelenlebens: Träume, Eingebungen, Stimmen, Gesichte, teils unbegreifliche Vorgänge in der äußern Natur: Zeichen und Wunder. Der spekulativen Geistesrichtung steht hier die mystische gegenüber, welche das Göttliche unmittelbar erfahren will. Allein die religiöse Mystik war keineswegs auf die Juden beschränkt. Überall zeigen sich Äußerungen derselben in dem Orakelwesen, den Mysterien, dem Goëten- oder Schamanentum der Heiden, aber sie bringt es dort nur zu zweideutigen, unheimlichen Erscheinungen, welche von den Alten für dämonisch, von den Neueren für pathologisch gehalten werden. Woher dieser Unterschied?

Soll eine Erfahrung richtig sein, so muß sie auf richtiger Beurteilung der Thatsachen, d. h. auf Kritik beruhen, die dort völlig fehlt. Keine Kritik aber ohne Kriterium! Wenn man als solches den natürlichen Zusammenhang der Dinge betrachtet, so leugnet man von vornherein das Übernatürliche. Die Kritik des Glaubens ist anderer Art. Nicht in der ganzen Sinnenwelt, weder in den Erscheinungen der Natur, noch in den Thatsachen der Geschichte, noch in der Erinnerung unseres eigenen Bewußtseins ist etwas zu entdecken, was den Charakter moralischer Vollkommenheit, fleckenloser Reinheit und Heiligkeit zeigte, während wir diese Idee doch unverlierbar in uns tragen und als Maßstab an die Erfahrungen legen, die wir mit vernünftigen Wesen machen. Wenn uns daher in dem Zusammenhang solcher mystischen Er-

scheinungen ideale Erfahrungen der höchsten Art entgegentreten, so geben sie sich als göttliche Offenbarungen zu erkennen und erheben sich dadurch über alle sonstigen Wunder. Das ist die Grundanschauung der Bibel. Sie stammt aus dem Glauben, welcher ist Zuversicht dessen, was man hofft, Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht. Durch diesen haben die Alten Zeugnis erhalten. Hebr. 11, 1.

Abraham ist das Vorbild desselben. Religiöse Gründe bewegen den Vater der Gläubigen zur Auswanderung aus Chaldäa, nämlich die zunehmende Entstellung der Uroffenbarung durch die Mythologie.[1]) In Stimmen und Gesichten empfängt er Offenbarungen, deren Hauptinhalt das Wort angiebt: „Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei fromm" (1. Mos. 17, 1). Also Persönlichkeit, d. h. selbstbewußter Wille, ist das Höchste von allem, was da ist, das Absolute. In dieser Erkenntnis liegt die Voraussetzung der geoffenbarten Religion. Darum ist der Götzendienst, welcher mit der Einheit die Unbedingtheit, die Absolutheit des Höchsten aufhebt, nicht nur grundstürzender Irrtum, sondern Empörung, Majestätsverbrechen gegen seine Person. Das erste aller ihrer Gebote lautet: „Ich bin der Herr, dein Gott — — du sollst nicht andere Götter haben," 2. Mos. 20, 2 f. „Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein, und liebe den Herrn, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen", 5. Mos. 6, 45. Ebenso ist der beständige Ausgangspunkt ihrer Prophetie die Verkündigung: „Ich bin der Herr, das ist mein Name und meine Ehre geb' ich keinem andern, noch meinen Ruhm den Götzen," Jes. 42, 8. Auf dieser Grundlage erhebt sich die Geschichte der göttlichen Offenbarungen in Israel, die in wunderbarer Stufenfolge durch Theokratie und Prophetie, Gesetz und Verheißung zum Evangelium von Christus führt, in welchem sie Abschluß und Vollendung findet.

[1]) Vergl. Fr. Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in keilinschriftlicher Beleuchtung. München 1897.

II. Vom Wesen Gottes.

1. Das reine Sein.

Auf einem ganz andern Wege, nämlich auf dem des reinen Denkens, das alle Erkenntnis aus sich selbst schöpft, kam die Weisheit der Brahmanen zu dem Begriff des höchsten Wesens, des Einen, Absoluten, von dem alles ist. Dieses ist nun freilich etwas ganz anderes als eine selbstbewußte Persönlichkeit und nicht so beschaffen, daß es durch Abgötterei oder irgend eine andere Sünde verunehrt und beleidigt werden könnte. Jenen alten Weisen fehlte noch eine Einsicht, die auch bei uns erst seit Kant als Voraussetzung alles richtigen Denkens anerkannt ist.

Aus dem bloßen Begriff eines Dinges kann man durch keine noch so tief dringende Spekulation ermitteln, ob das Ding existiert, ob es der Wirklichkeit angehört oder ein bloßes Gedankending ist. Das gedachte Sein ist etwas ganz anderes als das wirkliche Sein. Jenes ist nur die Beziehung eines Dinges zu seinen Eigenschaften, die Copula zwischen Subjekt und Prädikat, die sich in meinem Geiste herstellt; dieses eine unabhängig davon meiner Anschauung oder Vorstellung gegebene Thatsache. Wenn das Ding existiert, so kann ich allerdings seinen Begriff durch mein Denken in aller Schärfe erfassen, ob es aber existiert, kann ich nie durch bloßes Denken, sondern nur durch Erfahrung wissen. Wer sich durch reine Spekulation über Gott, Welt und Menschen eine Überzeugung schaffen will, der gleicht demjenigen, der sich durch Betrachtung gemalter Früchte zu sättigen versucht.

Aus unsern Begriffen entsteht keine Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit entstehen unsere Begriffe. Der Verstand bildet sie durch Abstraktion aus den sinnlichen Einzelwahrnehmungen. Die niederen Artbegriffe gruppieren sich dann zu Gattungsbegriffen, und diese können durch fortgesetztes Abstrahieren immer

höher getrieben werden. Haben wir z. B. bemerkt, daß allen Menschen gewisse gemeinsame Eigenschaften zukommen, so halten wir nur diese mit unserer Aufmerksamkeit fest und lassen die Vorstellung von besonderen Eigentümlichkeiten der Einzelnen weg. Auf diese Weise gelangen wir zu dem abstrakten Begriff des Menschen, der menschlichen Natur oder der Menschheit. Dieser abstrakte Mensch hat zwar eine Gestalt, aber sie ist weder groß noch klein, weder stark noch schwach, weder schön noch häßlich und doch alles dieses zugleich. Seine Hautfarbe ist nicht weiß oder farbig, hell oder dunkel, bestimmt oder unbestimmt, aber dennoch eine Farbe. Er redet, aber keine von allen lebenden oder toten Sprachen. Tierischer Stumpfsinn und die erhabenste Geisteskraft ist ihm zugleich eigen. Schalten wir aus diesem Begriff noch einige Merkmale aus, so gelangen wir zu dem des Lebewesens, welches Kopf, Sinne, Füße, Haare, Federn, Schuppen zugleich hat und nicht hat, und sich auf eine Weise bewegt, die weder Gehen noch Kriechen, noch Fliegen oder Schwimmen, sondern alles dieses zusammen ist. Steigen wir noch höhere Stufen der Abstraktion empor, so finden wir Begriffe wie Körper, Stoff, Substanz u. s. w., die noch weniger mit einer deutlichen Anschauung verbunden werden können. Diese Denkarbeit erfordert Begabung und Übung. So sagt John Locke in seinen Untersuchungen über den menschlichen Verstand: „Abstrakte Ideen sind Kindern oder im Denken noch ungeübten Personen nicht so leicht zu bilden wie Einzelideen. — — Erheischt es nicht z. B. einige Mühe und Geschicklichkeit, die allgemeine Idee eines Dreiecks zu bilden, die doch keine der abstraktesten, umfassendsten und schwierigsten ist? Es soll die Idee eines Dreiecks gebildet werden, welches weder groß noch klein, weder schief- noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch ungleichseitig ist, sondern alles dieses und zugleich auch nichts von diesem.“ Dazu bemerkt Berkeley launig:[1]) „Falls irgend jemand die Fähigkeit besitzt, in seinem Geiste eine solche Dreiecksidee zu bilden, wie sie hier beschrieben wird, so ist es vergeblich, sie ihm abdisputieren zu wollen. Ich unternehme das nicht. Mein Wunsch geht nur dahin, der Leser möge sich vollständig und mit Gewißheit überzeugen, ob er eine

[1]) Abhandlung über die Principien menschl. Erkenntnis. Übersetzt von Überweg. Berlin 1869. S. 10 f.

solche Idee hat oder nicht, und das kann, denke ich, für niemanden eine schwer zu lösende Aufgabe sein. Was kann einem jeden leichter sein, als ein wenig in seinen Gedankenkreis hineinzuschauen und zu erproben, ob er eine Idee, die der hier von der allgemeinen Idee eines Dreiecks gegebenen Beschreibung entspricht, habe oder erlangen könne. Die Idee eines Dreiecks, welches weder groß noch klein, weder schief noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch ungleichseitig, sondern alles dieses und zugleich nichts davon ist."

Es ist richtig, daß die Fähigkeit der Abstraktion den Menschen erst zum Menschen macht. In der Fülle der Erscheinungen, in der wir schwimmen wie in einem uferlosen Meere, müßte der Geist rettungslos untergehen, wenn er nicht ein Mittel hätte, sie zu ordnen und zwar sich unterzuordnen, sie zu beherrschen, sich über sie zu erheben. Dies Mittel ist die Abstraktion. Durch sie bringen wir ein und denselben Gegenstand nach beliebig gewählten Gesichtspunkten unter die verschiedensten Begriffe, z. B. einen Baum unter den einer Pflanzenform, eines Klimazeichens, eines Kulturerzeugnisses, eines Gartenschmuckes, eines Fruchtträgers, eines Nutzholzes, eines Besitzgegenstandes, einer Ortsbestimmung, eines Hindernisses u. s. w.

Wie verhält sich nun aber der abstrakte Begriff zu der konkreten Wirklichkeit? Das ist die alte Streitfrage der Realisten und Nominalisten bei den Scholastikern. In den vergänglichen Einzeldingen kommt doch immer wieder dieselbe Summe von Merkmalen (accidentia) zur Erscheinung, die wir in Begriffe zusammenfassen. Der Begriff ist also real vor und in den Dingen (universalia ante rem, in re). Aber sie sind dort nicht in jener willkürlichen Loslösung und Absonderung vorhanden, die unser Verstand zu seinen Zwecken bei der Begriffsbildung damit vornimmt. Diese besondere Art der Gruppierung machen wir lediglich in unserm Geiste und zwar nach Betrachtung der Wirklichkeit. Unsere Begriffe entstehen aus den Dingen und sind insofern später als diese (universalia post rem). Wir lernen unzählige Menschen kennen, die Menschheit treffen wir nur in unserm Denken an. Wir nehmen unzählige Einzelwesen wahr, aber solche, welche schlechthin Tier, Körper, Stoff, Dasein wären, existieren nur in unserem Geiste.

Abstraktionen sind nicht Entdeckungen wirklicher Gegenstände, sondern Erzeugnisse, Verfahrungsweisen, Hülfsmittel unseres Verstandes. Die Geographen legen ein Netz von Längen- und Breitenkreisen um die Erde, durch welche es erst möglich wird, sich vollkommen zu orientieren. Es gäbe keine richtige Ortsbestimmung, Vermessung, Landkarte ohne sie. Ähnliche Konstruktionen liegen den Berechnungen der Astronomie und der gesamten Geometrie zu Grunde. Aber sämtliche Begriffe und Abstraktionen unseres Geistes sind von gleicher Art, und wer sie für Wirklichkeit hält, gleicht jenem Schiffsjungen, welcher beim Durchgang durch den Äquator eine breite, schwarze Linie am Himmel zu sehen erwartete. Sie sind Teilvorstellungen, die nur an einer Stelle scharf begrenzt, ihrem übrigen Inhalte nach unbestimmt gelassen sind, gleichsam bloße Skizzen und Umrisse einer Zeichnung, bei denen die Ausmalung der Fläche fehlt. Je größer die Zahl der Einzelgestalten, die auf einem weißen Papier bloß mit einem gemeinsamen Umriß umzogen würden, desto geringer die Anschaulichkeit des Bildes, desto größer die leere Fläche, und wenn man den äußersten Umriß aller Figuren, welche dieselbe überhaupt anfüllen könnten, angeben wollte, so würde er mit dem Rahmen zusammenfallen, so daß die ganze Tafel leer bliebe. Daher werden die Begriffe je abstrakter, desto inhaltsleerer und haben mit der Wirklichkeit immer weniger gemein.

Wenn man nun eine Abstraktion sucht, welche alle gegebenen Dinge umfaßt, so gelangt man zu dem Begriff des Daseins. Bald aber zeigt sich, daß auch er noch nicht der höchste ist, denn dieser muß auch die bloßen Gedankendinge einschließen und dasjenige bezeichnen, was das Objektive mit dem Subjektiven gemein hat. Jedes wirkliche Ding kann gedacht werden. Es ist nicht nur als Erscheinung außer mir, sondern auch als Vorstellung in mir, es hat nicht bloß ein Dasein in der Wirklichkeit, sondern auch ein Sein in Gedanken. Dagegen hat keineswegs jedes gedachte Ding ein Dasein. Eine Sphinx z. B. ist ein mit menschlichem Oberkörper gedachter Löwe. Das Wort: „ist" bedeutet hier nur, wie bereits gesagt, die Copula oder Verbindung zweier Vorstellungen in meinen Gedanken, die in der Wirklichkeit nicht vorkommt. Indes eben als bloße Gedankenverbindung existiert die Sphinx doch ebensogut wie ein wirklicher Löwe, und diese Art von Existenz, welche das bloß Gedachte mit der Wirklichkeit ge-

mein hat, ist die höchste Abstraktion, unter welche alles fällt: Das reine Sein. Es ist völlig bestimmungslos, denn jede Bestimmung oder Eigenschaft würde es beschränken. Es schließt nicht bloß die Gegenstände in sich, sondern auch die Gedanken und zwar nicht bloß die vernünftigen Gedanken, sondern auch die unvernünftigen, Sinn und Unsinn, kontradiktorische Gegensätze, Etwas und Nichts. Zu dieser Höhe gelangten die Vedantisten im Streben nach einem reinen Gottesbegriff.

2. Der höchste Herr.

Im Volksglauben freilich erscheint Brahma als Person wie alle übrigen Götter und als der höchste von ihnen. Das ist jedoch nur eine niedere Vorstellung, von der sich die Wissenden frei gemacht haben. Da indes der Veda seine Verehrung verlangt, so reden auch die Philosophen zu erbaulichen Zwecken von ihm als dem höchsten Herrn, Isvara. Er heißt dann der innere Lenker, welcher alle Wesen, alle Organe und so auch die Götter innerlich regiert, ohne daß sie sich dessen bewußt werden. Er schafft sie wie auch Menschen und Tiere, indem er sich dabei nach Verdienst und Schuld der Seele richtet und dem entsprechend die Tiere zu unendlichem Leiden, die Menschen zu einem mittleren Zustande, die Götter zu unendlichem Genusse bestimmt hat.

Ein berühmter Lehrer, Rāmānuja, hält soviel als möglich an solchen Vorstellungen fest, und seine Lehre ist wohl auch am weitesten verbreitet. Zwar ist Brahman auch bei ihm seinem innern Wesen nach das All-Eine, aber in der Erscheinung sei die Welt von Gott zu unterscheiden wie die Wirkung von der Ursache. Im All-Einen und Ur-Einen liegen gleichwohl die Keime der unendlichen Mannigfaltigkeit.

Damit dürften viele christliche Denker übereinstimmen. So Goethe:

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart,
Klein das Große, groß das Kleine,
Alles nach der eignen Art,
Immer wechselnd, fest sich haltend
Nah und fern und fern und nah,
So gestaltend, umgestaltend —
Zum Erstaunen bin ich da.

Noch deutlicher Leopold Schefer im Laienbrevier:

Nichts ist als Gott und außer ihm ist nichts,
Er ist allein und alles kommt aus ihm
Und geht in ihn zurück
Und war auch keinen Atemzug ihm fern,
Er macht sich selbst zu Staub,
Um jeden Staub zu ihm emporzuheben.
So wie vom ungeheueren Gewölbe
Der Tropfsteinhöhle
Die ungezählten Tropfen niederregnen
Und drunten mit den Silberstimmen singen,
So strahlt und glänzt und blitzt und strömt und säuselt,
Der alles ist, aus seinen Himmeln nieder,
Wird alles und ist alles. Er ist das All.
Alles ist neben-, miteinander göttlich,
Sogar der Staub auf Sommervögel-Schwingen.

J. G. Fichte faßt seine Philosophie in die Verse zusammen:

— das Ewig-Eine
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen. —
Nichts ist denn Gott und Gott ist nichts als Leben.
Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet.
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.
Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben.

In Schleiermachers Reden über die Religion finden sich folgende Sätze: „Mein Gott ist das Universum, die Einheit des Alls, die unser Gefühl berührt und uns unsre Unendlichkeit geistig empfinden läßt.“ „Jedes Gefühl gilt nur sofern als eine Regung der Frömmigkeit, als in demselben nicht das Einzelne als solches, sondern in ihm und mit ihm das Ganze uns berührt, und also nicht ein Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das Besondere ein und alles ist, in unser Leben eingeht und so auch in uns selbst — — unmittelbar das Göttliche erregt wird und hervortritt. — — Ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit? Ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem alles Einzelne verschwindet? Und wenn ihr die Welt als ein Ganzes und eine Allheit seht, könnt ihr dies anders als in Gott? — — Auf eine andere Weise als durch diese Erregungen des Universums könnt ihr Gott nicht haben im Ge-

fühl." „Mit dem persönlichen Gott aber, dem außerweltlichen und von außen her gebietenden hat die Religion ursprünglich nichts zu schaffen." „Das wahre Wesen der Religion ist vielmehr die Gottheit in der Welt, die eins ist und alles zugleich und der Charakter eines religiösen Lebens ist die Unsterblichkeit, nicht wie ihr sie euch wünschet außer der Zeit und hinter der Zeit, sondern wie wir sie unmittelbar haben, wie sie eine Aufgabe ist, die wir immerfort lösen. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." Ob dies bloße Naturgefühl wirklich von so hohem Werte ist, erscheint doch zweifelhaft. Je mehr Gott zum bloßen Abstraktum, zum grammatischen Superlativ verblaßt, desto weniger können auf Gefühl und Willen Anregungen von ihm ausgehn wie von einem lebenden Wesen. „Der Umstand," sagt Leibniz,[1]) „daß man den wahren Gütern so wenig zugethan ist, kommt zum guten Teil daher, daß bei den Gegenständen und Umständen, wo die Sinne nicht wirken, unsere meisten Gedanken sozusagen taub sind, d. h. leer von Verständnis und Gefühl. — Man denkt nur in Worten, fast ohne den Gegenstand im Geiste zu haben. Nun hat diese Art von Erkenntnis nichts Rührendes, es ist etwas Lebendiges nötig, um ergriffen zu werden. Indes ist dies die Art, wie die Menschen meistens an Gott, an die Tugend, die Glückseligkeit denken, sie reden und denken ohne bestimmt ausgeprägte Vorstellungen."

3. Gott als die höchste Abstraktion.

Bei Sankara ist Gott nun ganz ausdrücklich nur ein toter, metaphysischer Begriff. Der Name wird beibehalten, aber als unpersönliches Neutrum: Brahman, das im Munde der Philosophen etwas ganz anderes bedeutet als der Brahma der Mythologie. „Wenn wir," sagt Max Müller,[2]) „wie es viele Philosophen gethan haben, zwischen Sein und Dasein unterscheiden, so ist alles Sein Brahman und außer Brahman kann nichts sein, während alles, was da ist, bloß eine illusorische, nicht eine wirkliche Modi-

---

[1]) Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Schaarschmidt. Berlin 1873. S. 174.

[2]) Theosophie, S. 289.

fikation Brahmans, durch Name und Form verursacht ist.“ Der höchste Begriff ist das höchste Wesen. Mit der Bildung desselben glaubt man bewiesen zu haben, daß ein solches Wesen existiert, daß es etwas giebt, das bloß ist, aber nichts Bestimmtes ist.

Dies höchste Wesen ist das Absolute. Sutra 2, 3, 9 mit Sankaras Auslegung lautet: „Nicht-Entstehung des Seienden wegen der Unmöglichkeit. Man darf nicht meinen, daß das Brahman, dessen Wesen das Sein ist, aus irgend etwas anderem entstanden oder hervorgegangen sein könne. Warum? Wegen der Unmöglichkeit. Denn Brahman ist reines Sein. Als solches kann es nicht aus reinem Sein entsprungen sein, weil zwischen beiden kein Vorrang besteht, so daß sie sich wie Ursache und Wirkung verhalten, auch nicht aus unterschiedlichem Sein, weil aus der Gleichheit wohl die Unterschiede entspringen, z. B. aus Thon die Gefäße, aber nicht aus den Unterschieden die Gleichheit, ferner auch nicht aus dem Nichtseienden, weil es wesenlos ist,“ S. 627, 2 ff.

Das Dasein des Brahman ist dadurch erwiesen, daß es die Seele von allem ist. Denn jeder nimmt das Dasein seiner selbst an, weil er nicht sagen kann: „„ich bin nicht““. Denn wäre nicht das Dasein des Selbstes erwiesen, so könnte alle Welt annehmen: „„ich bin nicht,““ und das Selbst ist Brahman, S. 32, 4. „Den höchsten, ewigen Geist kann keiner leugnen, denn wer ihn leugnet, dessen Selbst ist er, und weil er das Selbst von allem ist, darum ist es nicht möglich, ihn zu fliehen und ihn zu suchen,“ S. 78, 6.

In Brih. III, 8 fragt Gârgî, die Tochter des Vâçaknavî den großen Yâjnavalkya: „Worin ist der Äther eingewoben und angewoben?“ Hierauf antwortet er: „Es ist das, o Gârgî, was die Brahmanen das Unvergängliche nennen, es ist nicht grob, nicht fein, nicht kurz, nicht lang, nicht rot wie Feuer und nicht anhaftend wie Wasser, nicht hell und nicht finster, nicht Wind und nicht Äther, nicht klebrig, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge, ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem, ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres, nicht verzehrt es etwas, noch wird es von irgend etwas verzehrt. Auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o Gârgî, stehen auseinander gehalten Himmel und Erde; auf dieses Un-

vergänglichen Geheiß, o Gârgî, stehen auseinander gehalten die Minuten und die Stunden; auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o Gârgî, stehen auseinander gehalten die Tage und Nächte; auf dieses Unvergänglichen Geheiß, o Gârgî, stehen auseinander gehalten die Halbmonate und Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheiß rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder geht. Auf dieses Unvergänglichen Geheiß preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende. Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und in dieser Welt opfert und opfern läßt und Bußen büßt viel tausend Jahre lang, dem bringt es nur endlichen Lohn. Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und aus dieser Welt abscheidet, der ist elend. Wer aber dieses Unvergängliche kennt und aus dieser Welt abscheidet, der ist der Brahmana. Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergleichliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt. Nicht giebt es außer ihm ein Sehendes, nicht giebt es außer ihm ein Hörendes, nicht giebt es außer ihm ein Erkennendes. Fürwahr in diesem Unvergänglichen ist der Äther eingewoben und angewoben, o Gârgî."

Als Vashkali den Bâhva bat, ihm das Brahman zu lehren, da schwieg der Weise. Jener wiederholte die Bitte zu zwei und drei Malen. Endlich sprach Bâhva: „„Ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht. Dieses Selbst ist stille."" Diese von Sankara S. 808, 11 als Sruti mitgeteilte Erzählung findet ihre Deutung in verschiedenen, mit citierten Schriftstellen. So Tait. II, 4:

> Vor dem die Worte kehren um
> Und die Gedanken, ohne ihn zu finden.

und an einer andern Stelle Kena I, 3:

> Verschieden ist's von allem, was wir kennen
> Und höher als das Ungekannte auch —

wie denn auch die Smriti, Bhagavadgîtâ XIII, 12 im Anklange an Rigv. X, 129, 1 das Brahman als weder seiend, noch nicht seiend bezeichnet. Am schärfsten aber wird die völlige Unerkennbarkeit des Urgrunds der Dinge ausgedrückt durch die

Formel: „Neti, neti d. h. es ist nicht so, es ist nicht so," welche in Brihad-âranyaka Up. nicht weniger als fünfmal vorkommt. Diese Negation aller Unterschiede in Brahman bedeutet aber, da Brahman das allein Seiende ist, die Negation der ganzen, dem Brahman fälschlich aufgebürdeten Erscheinungswelt. Darum wird die Formel: Neti, neti in Brih. II 3, 6 durch die Worte erklärt: „Denn außer ihm — darum heißt es: „„es ist nicht so"" — giebt es weiter kein anderes. Er selber aber ist nicht nicht."[1])

Indes will Sankara seinem Brahman noch zwei Eigenschaften lassen, nämlich Erkenntnis Cit und Seligkeit Ananda. „Cit bedeutet, daß es ist, daß es wahrnimmt und weiß, obzwar wir, da es nur sich selbst wahrnehmen kann, sagen können, daß es durch sein eigen Licht oder Erkennen erleuchtet, oder daß es, wie es zuweilen ausgedrückt wird, reine Erkenntnis und reines Licht ist."[2])

Neben dem Sein bleibt also als einzige positive Bestimmung des höheren Brahman die Geistigkeit übrig, S. 808, 2: „Die Schrift erklärt, daß das unterschiedlose Brahman reine Geistigkeit sei und frei von allem, was davon verschieden ist, denn sie sagt Brih. IV, 5, 13: „Wie ein Salzblock kein Inneres und Äußeres hat, sondern durch und durch aus Geschmack besteht, so hat auch dieses Selbst, das Wesen der Wesen, kein Inneres und Äußeres, sondern besteht durch und durch aus Erkenntnis, d. h. das Selbst ist durch und durch nichts anderes als Geistiges. Das Geistige ist seine ausschließliche Natur wie der Salzgeschmack der des Salzklumpens."

Die Frage wie sich das Denken und Sein im Brahman verhalten, lehnt Sankara als zwecklos ab und bemerkt nur, S. 812, 10: 1. Brahman kann nicht Sein ohne Denken sein, weil das obigen Schriftstellen widerspricht und weil er sonst nicht das Selbst der Einzelseele wäre, welche geistiger Natur ist, 2. aber auch nicht Denken ohne Sein, weil das unmöglich ist, 3. ebensowenig Denken und Sein in ihrer Vereinzelung, weil damit eine Vielheit gesetzt wäre, die bei Brahman unstatthaft ist. Somit bleibt nur übrig 4. daß Denken gleich dem Sein und Sein gleich dem Denken

---

[1]) Deußen a. a. O. S. 227 f.

[2]) M. Müller a. a. O.

ist, so daß zwischen beiden keine Ausschließung stattfindet. „So könnte man sagen," meint Sankara.

Dieses Denken und Erkennen ist nun aber völlig gegenstandlos, weil die Wahrnehmung der Gegenstände nur in der Einzelseele geschieht. Daher ist das höchste Wesen unbewußt. Dies soll folgende Erzählung darthun, die etwas Rührendes hat Brih. II, 4. 5.

Yâjñavalkya will von seinem Hause ziehen, um als Bettler zu wandern. Seine Güter teilt er unter seine beiden Frauen. Da spricht seine Gattin Maitreyî zu dem Scheidenden:

„Wenn meine Habe die ganze Erde erfüllte, würde ich dann unsterblich sein?"

Er antwortet: „Dein Leben würde sein wie das der Reichen in der Welt, auf Unsterblichkeit aber bringt Habe keine Hoffnung."

Sie sagt: „Wenn ich nicht unsterblich sein kann, was soll mir das alles? Teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, das du besitzest."

Yâjñavalkya sprach: „Lieb fürwahr bist du uns und Liebes redest du. Komm, setze dich, ich werde es dir erklären, du aber merke auf das, was ich dir sage."

Er zeigt nun, daß man das Selbst nicht in seinen wesenlosen Erscheinungen ergreifen könne, sondern in dem, was diese Erscheinungen hervorbringt. Wer das begriffen habe, der habe die Erscheinungen mit begriffen. „Wenn die Trommel gerührt, eine Muschel geblasen, eine Laute gespielt wird, so kann man die von ihr ausgehenden Töne nicht greifen. Ergreift man aber das Instrument oder den Spieler, so hat man die Töne mit ergriffen. Wie aus feuchtem Holz, wenn es brennt, die Rauchwolken aufgehen, so sind aus diesem großen Wesen die Veda's und alle Welten und Geschöpfe ausgehaucht. Das Selbst ist der Vereinigungspunkt für alle Wesen, wie der Ocean für die Gewässer, die Haut für alle Tastempfindungen, die Zunge für alle Geschmäcke, die Nase für alle Gerüche, das Auge für alle Gestalten, das Ohr für alle Töne." Aber warum sieht man nicht das Selbst, das allein wesenhaft ist, sondern nur seine wesenlosen Erscheinungen? Hierauf erfolgt die Antwort: „Wie ein Salzklumpen, den man ins Wasser wirft, im Wasser sich auflöst und man ihn nicht herausschöpfen kann, wo man aber davon schöpft, das Wasser salzig ist: so wahrlich ist auch jenes große Wesen, das

unendliche, das unbegrenzte, des Erkennens Fülle. Aus diesem irdischen Wesen tritt es hervor in die Erscheinung und mit ihnen verschwindet es. Kein Bewußtsein mehr giebt es nach dem Tode."

Da sagte Maitreyî: „Irre macht mich, Erhabener, dieses dein Wort: „„Kein Bewußtsein mehr giebt es nach dem Tode.““

Yâjñavalkya entgegnet: „Nichts Irres verkünde ich dir, wohl läßt es sich verstehen. Wo eine Zweiheit von Wesen ist, da kann eins das andere sehen, da kann eins das andere riechen, da kann eins zum andern reden, da kann eins das andere hören, da kann eins das andere vorstellen, da kann eins das andere erkennen. Wo aber Einem alles zu seinem Selbst geworden ist, durch wen und wen soll er dann sehen, durch wen und wen soll er dann riechen, durch wen und zu wem soll er dann reden, durch wen und wen soll er dann hören, vorstellen, erkennen? Durch den er dies alles erkennt, der Erkenner, durch wen soll er den erkennen?" — —

Gewiß muß die Erkenntnis blind bleiben, außer welcher nichts ist, wie ein Auge, das in leere Finsternis sieht. Es ist eine bloß potentielle, oder mögliche Erkenntnis. Soll sie zu wirklichem Erkennen werden, so muß es Gegenstände geben, die sie erkennt. Diese kann das Erkennen selber nicht herbeischaffen, da es nichts ist als reine Anschauung. Es muß noch etwas anderes hinzukommen, nämlich die Urkraft des Willens, der allein imstande ist, Dinge zu setzen. Der Wille ist es, der die Erkenntnis, das Bewußtsein, das ganze System unserer Vorstellungen trägt und bedingt. Das Erkennen ist vom Wollen abhängig, nicht umgekehrt. Das Wollen selbst ist unbedingt und übersteigt alles Erkennen. „Es ist," sagt Schelling,[1]) „das einzig Unbegreifliche, Unauflösliche, seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserm Wissen. Im Wollen ist der innerste Kern des Geistes, sein eigentliches Selbst dargelegt, durch keinerlei Produkt oder Gegenstand verdeckt. Hier sieht sich der Geist, nicht wie er in diesem oder jenem Gegenstand erscheint, sondern wie er an sich ist. Ohne Wollen kein Selbstbewußtsein. Die Quelle

[1]) Allg. Übersicht der neusten philos. Litteratur. Sämtl. Werke I, I S. 401 ff.

des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen wird der Geist sein selbst inne oder hat eine intellektuelle Anschauung seiner selbst."

Wenn jede Willensregung in Brahman geleugnet wird, so ist damit nicht nur dem Selbstbewußtsein, sondern jeder Erkenntnis der Grund entzogen.

Nicht anders steht es mit der Seligkeit Brahmans. Im traumlosen Tiefschlaf nimmt der Mensch daran teil. Davon heißt es Brih. IV, 3, 21 ff.: „Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht. Denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein zweites außer ihm, kein anderes von ihm verschieden, das er sehen könnte. So steht er da als Schauender allein und ohne ein Zweites, er, dessen Welt das Brahman ist. Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne. Durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr Leben alle Geschöpfe." Es wird dann die Stufenleiter aller Wonnen bis hinauf zu den Göttern geschildert. „Aber hundert Wonnen in der Götterwelt sind eine Wonne in der Brahman-Welt."

Was ist indes Freude, Wonne, Seligkeit als Empfindung oder Wahrnehmung eines Erwünschten, Befriedigung eines Begehrens, Erfüllung eines Verlangens, Stillung einer Sehnsucht? Wo es keinen Willen giebt, kann auch keine Freude und Seligkeit sein. Dies fühlt auch wohl Sankara, indem er die Seligkeit nur unter den negativen Eigenschaften Brahmans anführt und sie nur als Freiheit von Leiden zu fassen scheint. Nach unsern Begriffen wäre aber ein ewiges Hineinstarren in die absolute Leere der gräßlichste aller denkbaren Zustände, wenn man überhaupt etwas anderes als das Nichts dabei denken könnte. Im Nichts giebt es freilich weder Leid noch Freude.

4. Der lebendige persönliche Gott.

Selbstbewußter Wille ist Persönlichkeit, und diese ist das höchste Wesen der Wirklichkeit. Die Offenbarung kennt nur einen persönlichen Gott, in welchem Erkenntnis und Wille eins ist. Sein Wille ist die Kraft aller Kräfte, welche die unendliche Fülle der Einzelwesen schafft und seine Weisheit der Leiter des Willens,

die mit dem kleinsten Kraftmaß nach dem Gesetz der Sparsamkeit die größten Erfolge erzielt. Eine All-Einheit giebt es auch hier, aber es ist keine unterschiedslose Einerleiheit, sondern die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die im Reich des Geistes als sittliches Gebot, als kategorischer Imperativ empfunden wird und die Einzelwillen hindert, die Welt durch maßlose Selbstsucht in ein Chaos aufzulösen. Des Gesetzes Erfüllung, das Band der Vollkommenheit, ist die Liebe. Auch der Apostel lehrt, daß Gott ist alles in allem, 1. Kor. 15, 28, daß er nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir, Apg. 17, 28. In welchem Sinne das aber gemeint ist, sagen die Worte: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm," 1. Joh. 4, 8. 16.

Wie Felsenabgrund mir zu Füßen
Auf tiefem Abgrund lastend ruht,
Wie tausend Bäche strahlend fließen
Zum grausen Sturz des Schaums der Flut,
Wie strack mit eignem Kräftetriebe
Der Stamm sich in die Lüfte trägt;
So ist es die allmächtge Liebe,
Die alles bildet, alles trägt. Goethe.

Die Seligkeit Gottes ist Seligkeit der Liebe und daher nicht ohne Schmerzen. Denn was dem Drang der Liebe, was jeder Willensregung zu Grunde liegt, ist stets das Gefühl eines Mangels, eines Bedürfnisses, einer Unlust, eines Schmerzes. Kein Sieg ohne Kampf, keine Seligkeit ohne Leid. Der Gott der Liebe empfindet das Elend der Geschöpfe mit. Darum ergrimmt sein Zorn, sein Herz bricht ihm vor Erbarmen, Jes. 31, 20, wendet sich in ihm um, entbrennt in Mitleid, Hos. 11, 8. In Christo empfindet er die höchsten Leiden der Menschheit bis zum Tode am Kreuz. Obwohl die Allgegenwart des göttlichen Wesens die letzten Gegenden des Weltalls erfüllt, redet er dennoch in menschlicher Sprache, erhört Gebete und läßt mit sich reden wie ein Freund mit seinem Freunde, ein Vater mit seinem Kinde. Einst werden wir ihn sehen, wie er ist, 1. Joh. 3, 2, d. h. er wird seinem Wesen nach unsern Sinnen nicht mehr unerreichbar sein, sondern in einer bestimmten Erscheinungsform sich uns darstellen.

Man behauptet, solche Vorstellungen seien nichts als ein kindlicher Anthropomorphismus, der menschliche Begriffe

auf Gott übertrage. Darauf antwortet Schelling:[1]) „Verlangen wir einen Gott, den wir als ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen. Wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit." — Die Persönlichkeit Gottes behaupten und nach dem Purismus der herkömmlichen Weltweisheit ihm alles absprechen, was nach menschlicher Analogie aussieht, sei der offenbarste Widerspruch, in dem sich „die Philosophen von Metier" befinden. Dabei gehe es Gott nicht besser als jenen morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwande ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und aller menschlichen Lebensäußerung beraubt werden. Wolle man mit der Persönlichkeit Gottes Ernst machen, so dürfe man nicht mit leeren Worten spielen und in demselben Atemzuge dasselbe von Gott bejahen und verneinen. Ohne Anthropomorphismus gebe es keine wirkliche Vorstellung des persönlichen Gottes. Hier sei keine andere Wahl möglich: entweder überall keinen Anthropomorphismus und dann auch keine Vorstellung von einem mit Bewußtsein und Absicht handelnden Gott, welches ihn ja schon ganz menschlich macht; oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige, den einen Punkt des notwendigen Seins ausgenommen, totale Vermenschlichung Gottes. „Gott ist, was er will. Wenn er menschlich ist und sein wollte, wer darf etwas dagegen einwenden? Wenn er selbst herabsteigt von seiner Höhe und sich mit der Kreatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf jener Höhe erhalten wollen? Wie sollte ich durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit ihn erniedrigen, wenn er sich doch selbst erniedrigt." Selbst der frivole Dichter H. Heine erklärt:[2]) „Auf meinen Wanderungen fand ich den Gott der Pantheisten, aber ich konnte ihn nicht gebrauchen. Dies arme, träumerische Wesen ist mit der Welt verwebt und verwachsen, gleichsam in ihr eingekerkert und gähnt dich an, willenlos

---

[1]) Stuttgarter Privatvorlesungen S. W. I. VII. S. 431. Briefwechsel mit Eschenmayer S. W. I, VIII. S. 161 ff.

[2]) Im Nachwort zu Romancero.

und ohnmächtig. Um einen Willen zu haben muß man eine Person sein und um ihn zu manifestieren muß man die Ellbogen frei haben. Wenn man einen Gott begehrt, der zu helfen vermag, und das ist doch die Hauptsache, so muß man auch seine Persönlichkeit, seine Außerweltlichkeit und seine heiligen Attribute annehmen." So spottet schon Seneca bei der Vergötterung des Kaisers Claudius:[1]) „Was für einen Gott willst du aus dem Manne da gemacht wissen? — — Doch etwas, es fällt mir eben bei, etwas von dem Gott der Stoiker hat er doch: es fehlt ihm Herz und Kopf." In der That muß man zugeben: Bei dem Begriffe der ewigen, absoluten Substanz liegt im Hintergrunde des Denkens doch nichts anderes als die Vorstellung einer Gasart, die sich in das Unendliche verdünnt und in ihrer Feinheit dem Nichts gleichkommt, während sie in ewiger Veränderungslosigkeit beharrt. Worin besteht dabei eigentlich die unaussprechliche Erhabenheit, die so tief erniedrigt würde durch den Gedanken der Persönlichkeit?

5. Gott und der Raum.

Wissen heißt unterscheiden. Man sagt nun, Bewußtsein setze voraus, daß das eigene Ich unterscheidbar d. h. begrenzt und beschränkt sei. Innerhalb des Alls gebe es nun wohl unzählige Unterschiede und Bewußtseinsformen, aber das All selber sei die Unendlichkeit und diese könne von keinem Bewußtsein umfaßt werden.

Hiebei wird ein oft gerügter Denkfehler begangen. Da die Mathematiker von dem Unendlichen in der Rechnung sinnreichen Gebrauch zu machen wissen, so betrachtet man dasselbe, als gegebene, abgeschlossene Größe, als Zahl unter den übrigen Zahlen. Man kommt dabei zu ganz seltsamen Ergebnissen. Z. B. Es giebt unendlich viele Unendlichkeiten, deren Größe unendlich verschieden ist, Null ist gleich eins, der Teil so groß als das Ganze, kurz, die Denkgesetze gelten nichts.[2]) Das Unendliche ist, wie

---

[1]) Ludus de morte Claudii c. 8.

[2]) Jede Größe schließt eine Unendlichkeit von Teilen ein. Null, unendlich oft mit sich selbst multipliziert, gleich eins, ein Bruchteil von Unendlich wieder unendlich.

Trendelenburg sagt, ein Ungeheuer, das weder die tiefsinnigsten, kosmogonischen Mythen bändigten, noch die verständig überlegende Metaphysik zähmte. Dies Ungeheuer soll den persönlichen Gott verschlingen, aber es existiert nur in der Phantasie. Leibnitz sagt:[1]) „Das unendlich Große oder Kleine ist nur Fiction. Jede Zahl ist endlich und kann angegeben werden, jede Linie ebenso, und das Unendliche bedeutet nur Größen, die man so groß oder so klein annehmen kann, als man will, um zu zeigen, daß ein Irrtum geringer ist als derjenige, den man angegeben hat, d. h. daß es gar kein Irrtum ist. Oder vielmehr man versteht unter dem Unendlichen den Zustand des Verschwindens oder des Beginns einer Größe, gedacht nach Analogie bereits gebildeter Größen." Ebenso erklärt Gauß, der Fürst aller Mathematiker:[2]) „Ich protestiere zuvörderst gegen den Gebrauch einer unendlichen Größe als einer vollendeten, welcher in der Mathematik niemals erlaubt ist. Das Unendliche ist nur eine façon de parler, indem man eigentlich von Grenzen spricht, denen gewisse Verhältnisse so nahe kommen als man will, während anderen ohne Einschränkung zu wachsen verstattet ist. — Hierin ist aber nichts Widersprechendes, wenn der endliche Mensch sich nicht vermißt, etwas Unendliches als etwas Gegebenes und mit seiner gewohnten Anschauung zu Umspannendes betrachten zu wollen."

Der Fehler liegt darin, daß ein rein negativer Begriff zu einem positiven, d. h. ein Nichts zu einem Etwas gemacht wird. Wenn unendlich dasjenige heißt, dem keine Grenzen zu setzen sind, über die hinaus es nicht vergrößert werden könnte, so ist doch nicht sowohl das Ding unendlich, als vielmehr die an seiner Begrenzung beginnende Leere, in die es hinein vergrößert werden kann. Diese Leere ist das Nichts. Sofern dasselbe doch die Möglichkeit bietet, daß Dinge neben einander geordnet werden, nennen wir es Raum. Eine Ordnung der Dinge in dieser ausschließlichen Richtung wäre ewige Ruhe. In Wirklichkeit giebt es aber überhaupt keine Ruhe. Die Dinge verlassen beständig ihren Ort im Raume und ordnen sich nacheinander. Sofern das Nichts auch die Möglichkeit dieser Ordnung ist, nennen wir es Zeit. Nur in der Zeit liegt die Unendlich-

[1]) Theodicée. Discours prélim. § 70.

[2]) Briefwechsel zwischen Gauß und Schuhmacher II. S. 121.

keit, weil sie hier nie vollendet ist. Die Bewegung, das Werden, das Leben kann ohn Ende fortgehen, nicht der Stoff, an dem es geschieht. Die Welt ist unendlich als Weltgeschehen, als Entwicklung in der Zeit, aber in jedem gegenwärtigen Augenblick ist sie endlich und begrenzt und kann von einem entsprechenden Bewußtsein völlig umfaßt werden.

Das Weltall stellt freilich eine Größe dar, die keine menschliche Fassungskraft erreicht und die uns daher unendlich erscheint. Aber *groß und klein* bezeichnen dennoch nur relative Verhältnisse und gelten nur für unsere gegenwärtige Organisation. Der Kölner Dom ist ein gewaltiges Bauwerk, aber verglichen mit einem Bergesgipfel der Alpen wird er zu dem Spielwerk eines Knaben und der höchste Berg verhält sich zum Volumen der Erde wie ein Sandkorn zu einer Kugel von zehn Fuß Durchmesser. Wir bedürfen daher einen festen Maßstab für die Größenschätzung, und dieser Maßstab, den wir trotz anderer künstlicher Maße eigentlich immer anwenden, ist von unserem Körper entnommen. Größere Gegenstände schätzen wir nach Fuß, Elle, Klafter, Mannshöhe, kleinere nach Hand-, Finger- oder Haarbreite.

Wie verhält sich der *Stoff* überhaupt zu dem *leeren Raum* im Weltall? Wenn man die Zahl der Fixsterne nach ungefährer Schätzung auf 1200 Millionen veranschlagt und sie auf die Größe eines Stecknadelknopfes zurückführt, so würde ihre Verteilung im Raume, wenn sie der Wirklichkeit entsprechen sollte, in solchen Entfernungen von einander geschehen müssen, daß auf einen Flächenraum wie das Königreich Bayern nur 55 derselben kämen.

Allein der Stoff selber besteht, wie die Physik annimmt, aus *Atomen*, deren Größe man auf verschiedene Weise zu berechnen gesucht hat. Man fand dabei in einem Kubikmillimeter Glimmerschiefer mindestens tausend Billionen, bei Gasen 2000 Trillionen derselben, Zahlen, welche natürlich jeder Vorstellung spotten. Diese Atome sind überall durch Zwischenräume von einander geschieden, deren Größe zwar unbekannt ist, die aber jedenfalls ihre eigenen Dimensionen bei weitem übertreffen. Da somit die Körper Staubwolken von mehr oder minder großer Dichtigkeit gleichen, so wird der unverhältnismäßig größte Teil ihres scheinbaren Volumens durch diese leeren Zwischenräume gebildet. Versucht man nun

weiter zu berechnen, wieviel Raum nach Abzug derselben für die festen Atomenkerne übrig bleibt, so kommt man zu einem erstaunlichen Ergebnis. Prof. Fr. Pfaff sagt darüber:[1]) „Nehmen wir an, daß die Masse aller Fixsterne wie die unserer Sonne 1000 mal dichter sei als Sauerstoff, so würden wir in einem Kubikmillimeter derselben 1000 Trillionen Atome anzunehmen haben. Geben wir allen Fixsternen auch dasselbe Volumen wie unserer Sonne, so würde, da dieses in Kubikmillimetern = $13\,656.10^{32}$ ist, die Zahl aller Atome in den 1200 Millionen Fixsternen = 16387.10^{62} d. i. 16387 mit 62 angehängten Nullen betragen. Geben wir der Einfachheit wegen unsern Atomen eine würflige Form und jedem einen Durchmesser von $^1/_{117}$ Trilliontel Millimeter, eine wenn auch sehr geringe, doch immerhin noch sehr weit von Null entfernte Größe, so zeigt eine einfache Rechnung, daß dann sämtlicher Stoff, den wir in den 1200 Millonen Fixsternen verteilt sehen, zu einem in Wahrheit soliden, gar keine Zwischenräume zeigenden Körper vereinigt, genau einen Würfel von einem Liter Inhalt darstellen würde. Ist aber jemandem jene Zahl für die Größe der Atome noch zu groß, nimmt er ein solches Atom noch 10mal kleiner an, so reicht er schon mit einem, einen Kubikcentimeter fassenden Gefäße aus, um sämtlichen Stoff in der Welt unterzubringen, ja er mag ihn als eine, unserem Auge in solidem Zustande verschwindende Größe annehmen." Inwiefern der Stoffbegriff überhaupt noch festzuhalten ist, wird sich später zeigen. Jedenfalls wird die unermeßliche Größe des Weltalls nach der Atomentheorie nur durch den leeren Raum gebildet, während eine winzige Quantität Stoff, etwa wie bei einer Bleistift-Zeichnung ausreicht, die Gestalten zu formen, die uns erscheinen.

Dabei bieten die kleinsten Stoffteilchen ein genaues Abbild des gestirnten Himmels und seiner Verhältnisse dar. Jedes derselben besteht aus unzähligen Atomen und Atomensystemen, welche durch die Wärme und andere Kräfte in Bewegung gesetzt, pfeilschnell umeinander kreisen. Nun lehrt eine einfache Erwägung: wenn die Erde mit allem, was darauf ist, sich zu dem Umfange

---

[1]) In der Abhandl.: Großes und Kleines im Raum und in der Zeit. Heidelberg 1882. S. 102 f. Vgl. Ad. Wurtz: Die atomistische Theorie. S. 282 ff.

eines Erbsenkornes zusammenzöge, wenn alle ihre Teile, Festland, Meere, Gebirge, alle lebenden Wesen sich genau in demselben Maßstabe veränderten, so würden alle ihre Verhältnisse für unsere Wahrnehmung genau dieselben bleiben wie gegenwärtig, und es wäre uns schlechterdings unmöglich, eine so ungeheure Veränderung auch nur zu bemerken. Unsere Leibesgröße betrüge noch immer sechs Fuß, da der Durchmesser der Erde noch immer 36 Millionen solcher Fuß betragen würde, unsere Städte, Dörfer, Bäume, Berge würden sich uns unter demselben Gesichtswinkel zeigen, kurz es wäre alles wie zuvor. Dasselbe wäre natürlich unter denselben Umständen bei dem ganzen Weltall mit all seinen Fixsternen und Milchstraßen-Systemen der Fall.

Der heilige Benedikt, so erzählt die Legende, sah in einem Gesicht kurz vor seinem Tode die ganze Welt gleichsam wie ein Stäubchen, in einem Sonnenstrahle schwimmend, sich vor Augen geführt. Das würde auch uns geschehen, wenn unsre gegenwärtige Organisation wie ein ungeheures Vergrößerungsglas wirkte, das wir beiseite legen, wenn wir sterben. Wir würden dann zu der göttlichen Raumanschauung gelangen, von der geschrieben steht, Jes. 40, 5: „Siehe, die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer und wie ein Scherflein auf der Wage zu achten, die Meerländer sind wie ein Stäubchen."

Wie weit reicht unser Geist schon jetzt? Seine Wahrnehmung dringt bis in die entlegensten Gegenden des Weltraums, sein Begriffsvermögen umfaßt das All. Wir können uns hinausversetzen weit, weit in den leeren Raum, wo es zu einem lichten Fleckchen am Himmel geworden ist. „Denken wir uns in eine Entfernung von unserem Sternhaufen, zu welcher der Lichtstrahl eine Zeit von nicht ganz einer Million Jahren brauchte, — und in dem unendlichen Raum wäre das immer noch eine verhältnismäßig kleine Strecke — so würde der ganze Haufen ein Scheibchen darstellen, das nicht einmal den vierten Teil der Ausdehnung der Mondscheibe am Himmel zeigte. Im Verhältnisse zum Raum ist also die Ausdehnung unserer Welt klein, sehr klein und eine verschwindende Größe.[1]) Wenn nun mein Ich alles das bedeutet, was den Inhalt meines Daseins ausmacht, die Summe der Beziehungen, die zwischen der Außenwelt und meinen Vorstellungen

[1]) Pfaff a. a. O. S. 86.

existiert, so gehört das Universum ebenso zu meinem Ich wie mein Leib.

Unsere gewohnten Größen-Anschauungen verschwinden im Absoluten wie ein Bild in einem Buche, wenn das Blatt gewendet wird und der persönliche Gott bleibt davon völlig unberührt, denn er ist nicht selbst Gegenstand, sondern Zeichner des Bildes, der über dem Buche ist. Wir sind nicht genötigt, den himmlischen Vater des Christenglaubens in Brahman, das reine Sein oder die absolute Substanz oder irgend ein anderes bloßes Abstraktum zu verflüchtigen, sondern wir denken das höchste Wesen als höchsten, selbstbewußten Willen, als persönlichen Geist und alles Weltgeschehen als Wirkung seines Denkens und Wollens.

6. Die göttliche Dreieinigkeit.

Die Bewegung eines solchen Geistes muß beständig in sich selbst zurückgehen und wird eben dadurch zur Persönlichkeit. Denn diese vollendet sich darin, daß ein Ich sich von sich selber unterscheidet und dies zweite gegenständlich vorgestellte Ich in die Identität mit sich selber als Drittes zurücknimmt. Dies ist die göttliche Dreieinigkeit, welche, wenn auch auf niederer Stufe, ihre Analogie schon in dem Vorgange hat, durch welchen das menschliche Bewußtsein zustande kommt. Melanchthon sagt darüber.[1]) „Der Sohn heißt Ebenbild und Wort. Er ist also das durch den Gedanken des Vaters erzeugte Ebenbild desselben; wofür wir, um es einigermaßen anschaulich zu machen, die Belege aus unserm eigenen Geiste entnehmen können. Gott wollte nämlich, daß seine Spuren im Menschen sichtbar würden, und wenn des Menschen Natur das erste Licht bewahrt hätte, wäre er ein weniger dunkler Spiegel der göttlichen Natur. Dennoch können auch in der gegenwärtigen Verfinsterung noch gewisse Spuren davon bemerkt werden. Der menschliche Geist entwirft sich nämlich durch das Denken sogleich das Bild der gedachten Sache, aber wir übertragen unser Wesen nicht in diese Bilder, und unsere Gedanken sind plötzlich entstehende und verschwindende Thätigkeiten. Der ewige Vater dagegen erzeugt, indem er sich vorstellt, den Gedanken von sich selbst, welcher sein Ebenbild ist, das nicht ver-

---

[1]) Corpus doctrinae christianae. Argentorat. 1580. p. 299.

ſchwindet, ſondern beſtehen bleibt, da ihm das Weſen des erſteren mitgeteilt iſt. Dieſes Ebenbild iſt nun die zweite Perſon und damit ſtimmen die Benennungen überein. Es heißt Wort, weil es durch Denken erzeugt iſt, es heißt Ebenbild, weil es der Gedanke und das Bild der gedachten Sache iſt. Von der dritten Perſon, dem Heiligen Geiſt wird geſagt, daß er vom Vater und dem Sohn ausgeht. Dieſe Beſtimmung wird der dritten Perſon beigelegt. Dazu kommt noch die Beſtimmung, daß er die Perſon iſt, welche in die Herzen geſendet wird, die wiedergeboren werden, d. h. diejenige Perſon, durch welche der Vater und der Sohn das neue Licht anzünden, neue Gott wohlgefällige Regungen, Gerechtigkeit und Leben in den Herzen derer, die wiedergeboren werden. Wie aber der Sohn aus dem Gedanken entſteht, ſo geht der Heilige Geiſt vom Willen des Vaters und des Sohnes aus. Denn Sache des Willens iſt es, thätig zu ſein und zu lieben, wie auch das menſchliche Herz nicht Bilder, ſondern Odem und Hauch erzeugt."

Ganz in Übereinſtimmung mit Yâjnavalkya (S. 31) ſagt Jakob Boehm:[1] „Siehe, ſo der Wille nur einartig wäre, ſo hätte das Gemüt auch nur eine Qualität und wäre ein unbeweglich Ding, das immer ſtille läge und ferner nichts thäte als immer ein Ding; in dem wäre keine Freude, auch keine Kunſt noch Wiſſenſchaft von mehrerem und wäre keine Weisheit. Es wäre alles ein Nichts und wäre eigentlich gar kein Gemüt noch Wille zu etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht ſagen, daß der ganze Gott ſei in einem Willen und Weſen: es iſt ein Unterſchied. Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm ſelber offenbar werden, denn ſo es nichts hat, das ihm widerſtrebet, ſo geht's immerdar für ſich aus und gehet nicht wieder in ſich ein. So es aber nicht wieder in ſich eingehet als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand."

In demſelben Sinne ſpricht ſich Hegel aus.[2] „Gott iſt Geiſt, als ſolcher nicht abſtrakt Ens summum, ſondern in ſich ſelbſt bewegendes, in der Bewegung ſich ſelbſt aus ſich heraus-

---

[1] Schwegler, Geſchichte der Philoſophie. S. 97.

[2] Nach einem traditionellen Bericht bei K Haſe, Lehrbuch der evang. Dogmatik, S. 529 f.

stellendes, aus dem Gegensatz seiner selbst sich wieder in sich zurücknehmendes, d. h. der konkrete Geist, als solcher dreieinig. Der Vater ist der an sich seiende, in sich gleichsam noch eingeschlossene Gott, der in seiner Erschließung sich aus sich selbst herausstellt als Sohn, in ihm die Gestalt des sinnlichen Wesens annimmt und hiemit die Ausgleichung der letzten Gegensätze, des Absoluten und der Individualität vollzieht. Aber diese ist nicht die vollkommen angemessene Form seines Seins, darum geht er selbst, sie aufzuheben in den Tod und ersteht als Geist. Die Diremtion in diese Momente, deren jedes das ist, sich zum andern in seiner Selbstbewegung zu machen und welche die Kirche mit Recht als verschiedene Personen faßt, hebt sich ebensosehr als sie notwendig und wirklich ist, wieder auf. Natürlich ist dieser Prozeß in Gott als ewige Urthat des göttlichen Geistes, als übergeschichtliche Sichselbst-Vollbringung zu fassen."

Die innere Bewegung des Geistes, die zum Selbstbewußtsein führt, ist Wille, der Antrieb dieser Bewegung aber Liebe. Auch unmittelbar aus ihr leitet J. G. Fichte die göttliche Dreieinigkeit ab.[1]) „Die Liebe teilet das an sich tote Sein gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich selbst hinstellend — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut und von sich weiß, in welcher Ichheit die Wurzel alles Lebens ruht. Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das geteilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen sondern ewig bleibenden Zweiheit ist nun eben das Leben, wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken und aneinander halten will, auf der Stelle einleuchten muß. Nun ist die Liebe ferner Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuß ihrer selbst und also Seligkeit; und so ist klar, daß Leben, Liebe und Seligkeit schlechthin eins sind und dasselbe.

Als Gegenstand der praktischen Vernunft behandelt Kant die Dreieinigkeit in folgender Weise:[2]) „Das höchste, für Menschen nie völlig zu erreichende Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist die Liebe Gottes. Dieser Idee gemäß

---

[1]) Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806. S. 2 f.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Sämtliche Werke, herausgeg. v. Rosenkranz und Schubert. Leipzig 1838. X, S. 175 f.

würde es in der Religion ein Glaubensprincip sein: „Gott ist die Liebe"; in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an den Menschen, soferne sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind), den Vater; ferner in ihm, soferne er sich in seiner alles enthaltenden Idee dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den Heiligen Geist verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand), wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen."

Schelling beschreibt die Offenbarug des dreieinigen Gottes im Weltgeschehen folgendermaßen:[1]) „Die erste Idee des Christentums ist der Mensch gewordene Gott: Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten. Er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist." — — „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums in der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung

---

[1]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. S. W. VIII. S. 292 f.

Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung in Christo die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet."

Diese Äußerungen unserer größten Denker lassen einen Blick thun in die Tiefe der Dreieinigkeitslehre. Obwohl erst von den Scholastikern philosophisch begründet, hat sie ihre Wurzeln bereits im Alten Testamente, vor allem aber in den Johanneischen Schriften, nicht nur in der Lehre von dem Wort, das im Anfange bei Gott und Gott selber war, sondern auch in dem Satze: „Gott ist die Liebe". Sie ist, wie man auch aus der indischen Philosophie sehen kann, wahrlich keine müßige Spekulation, sondern Beschreibung der ewigen Persönlichkeit in ihrem Innenleben, wie in ihrer Offenbarung und die einzige Rettung vor dem öden Monismus. Denn mag auch der semitische Geist sich mit der bloßen Zahl-Einheit Gottes begnügen, das arische Denken vermag seine Persönlichkeit nur als dreieinig vorzustellen oder gar nicht.

III. Von der Entstehung der Welt.

1. Die Schöpfung Brahma's.

Für die niedere Vorstellungsweise und zu erbaulichem Zweck wird von den Vedantisten eine Entstehung der Welt durch Emanation oder Entfaltung aus Gott gelehrt. So heißt es Tait. II, 1: „Wahrlich, aus diesem Selbst ist der Äther entstanden, aus dem Äther der Wind (die Luft), aus dem Winde das Feuer (die Wärme), aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanze, aus der Pflanze die Nahrung, aus der Nahrung der Same, aus dem Samen der Mensch."

Khand. VI, 2, 2 ff.: „Seiend nur, o Teurer, war dieses im Anfang eines nur ohne ein Zweites. Dasselbe beabsichtigte: „„Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen,"" da schuf es das Feuer. Das Feuer beabsichtigte: „„Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen,"" da schuf es das Wasser. Darum, wenn ein Mensch heiß ist und schwitzt, so entsteht aus der Hitze das Wasser. Das Wasser beabsichtigte: „„Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen,"" da schuf es die Nahrung. Darum, wenn es regnet, so entsteht reichliche Nahrung, denn aus dem Wasser eben entsteht die Nahrung, die man ißt. — Fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen (Ursprung), aus dem Ei Gebornes, lebend Gebornes und aus dem Keime Gebornes. Jene Gottheit beabsichtigte: „„Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten (Feuer, Wasser, Nahrung) mit diesem lebenden Selbst (der Einzelseele) eingehen und auseinander breiten Namen und Gestalten. Jede einzelne von ihnen will ich dreifach machen."" Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbst ein und breitete auseinander Namen und Gestalten, jede einzelne aber von ihnen machte sie dreifach."

Brih. III, 7, 3: „Der in der Erde wohnend von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, dein innerer Lenker, dein Unsterbliches.“ Sonach ist in allen Elementen Brahman der innere Lenker und Aufseher. Als solcher heißt er Isvara, der höchste Herr, die materielle und bewirkende Ursache aller Dinge, S. 396, 10. Er schafft ohne Hülfsmittel durch seine unermeßliche Kraft, S. 1126, 1. Ausstrahlungen aus ihm, Avataras, sind alle Dinge. Gott ist einig und ewig derselbe, aber seine Erscheinungsformen sind zahllos und in jedem Augenblick wechselnd. Zu ihnen gehören nicht nur die unorganischen Wesen, nicht nur Tiere und Menschen, sondern auch die Tausende von Göttern.

Die Welt ist nur um der Lebendigen willen da und ihre Ausbreitung beruht auf einer moralischen Notwendigkeit. Die Thaten der Seele in einem früheren Dasein sind ihre Ursache. Stätte und Schauplatz der Vergeltung zu sein, ist die einzige Bedeutung, welche das Dasein der Welt hat. Ihre ganze Mannigfaltigkeit geht auf in zwei Faktoren. Sie ist einerseits Genießer, Bhoktar, Seele, Subjekt des Genießens, andrerseits Genußmittel, Bhogyam, Frucht der Werke, Objekt des Genießens und Leidens, S. 443, 9. Da somit jedes spätere Dasein durch ein früheres bedingt ist, so folgt, daß dem Weltanfang bereits eine frühere Welt voranging, mit andern Worten, daß die Welt periodisch aus Brahman hervor- und wieder in ihn zurückgeht. „Der vergangenen und zukünftigen Äonen oder Welten, Kalpa, ist kein Maß,“ wie eine S. 495, 10 angeführte Purana-Stelle sagt.

Durch verschiedene Gleichnisse wird diese periodische Welt-Entstehung aus Brahman veranschaulicht. Mund. I, 1, 5: „Wie eine Spinne den Faden ausläßt und zurücknimmt, wie auf der Erde die Kräuter entstehen, wie aus dem lebendigen Menschen Haupthaare und Körperformen, so entsteht aus dem Unvergänglichen dieses Weltall.“ Mund. II, 1, 1: „Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken gleichen Wesens tausendfach entspringen, so gehen, o Teurer, aus dem Unvergänglichen die mannigfaltigen Wesen hervor und wieder in dasselbe ein. Denn himmlisch ist der Geist, der draußen ist und drinnen, ungeboren, der odemlose, wünschelose, reine, noch höher als das höchste

Unvergängliche. Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand mit allen Sinnen, durch ihn entstehen Äther, Luft und Feuer, das Wasser und die alltragende Erde."

Gegen den Einwand, daß Brahman ohne Erkenntnis nicht schaffen könne, und daß ein Erkennen nur möglich sei, wenn es Gegenstände des Erkennens gebe, welches vor der Schöpfung nicht der Fall sei, macht Sankara in merkwürdiger Übereinstimmung mit christlichen Gedanken geltend, daß es allerdings auch vorweltliche Gegenstände des Erkennens im Geiste Gottes gegeben habe. Es sind die weder als Wesenheiten, noch als das Gegenteil definierbaren, nicht entfalteten, zur Entfaltung drängenden Namen und Formen der Welt, welche als Veda-Worte vor der Schöpfung dem Geiste des Schöpfers vorschweben, denn der Veda ist ewig, da er von Gott ausgehaucht ist, S. 96, 6; 649, 10. In dieser Fundgrube aller Weisheit und Erkenntnis sind die Worte vorhanden, welche die Urbilder oder Ideen aller Dinge darstellen, aber auch die Kräfte, durch welche die Welt nach ihrem Untergange wieder neu entsteht, S. 303, 1. Die Welt geht zwar zu Grunde, aber so, daß die Kräfte von ihr übrig bleiben, und diese Kräfte sind die Wurzel, aus der sie wieder hervorgeht, sonst würden wir eine Wirkung ohne Ursache haben. „Das Wort" bildet die ewige, allen Untergang überdauernde Richtschnur für den Schöpfer, er erinnert sich, wenn er Welten schafft, an das Wort des Veda, und somit geht die Welt mit allen ihren Formen aus diesem Worte hervor." Sie ist vâkârambhana, d. h. mit dem Worte beginnend.

Wem fallen hier nicht bekannte Bibelworte ein? „Durch das Wort sind alle Dinge gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist," Joh. 1, 3. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht," Matth. 24, 35. „Das Gras verdorret, die Blume verwelket, aber das Wort unseres Gottes bleibet in Ewigkeit," Jes. 40, 8. Indes der große Gedanke, daß die göttliche Idee: Das Wahre, das Gute, das Schöne in allem Wechsel der Erscheinungen als das Bleibende und Ewige sich erweist, blieb unfruchtbar, und zwar schon deshalb, weil nach den Vedantisten die ganze Lehre einer Weltschöpfung durch Gott unwissenschaftlich und nur auf den niedern Standpunkt der Erbauung zu beschränken ist.

2. Die Weltentstehung durch Name und Form.

In der That ist mit der Idee des reinen Seins auf jede Erklärung des Weltanfangs und des Weltgeschehens überhaupt verzichtet. Dies erkannte auch diejenige griechische Philosophenschule, die vielleicht gleichzeitig in ihren Abstraktionen bis zu diesem Begriff vorschritt, nämlich die eleatische. Parmenides sagt:[1]) „Wie sollte das Seiende jemals zu Grunde gehen? Wie sollte es jemals entstehen? Ist es geworden, so gab es eine Zeit, in der es nicht war, und nicht anders, wenn sein Werden jemals bevorsteht. Welches Entstehen wirst du für das Seiende suchen? Wie und woher sollte es erwachsen sein? Nicht werde ich dir gestatten zu sagen oder zu denken, daß es aus dem Nichtseienden hervorging, denn unsagbar und undenkbar ist das Nichtsein. Und welches Bedürfnis sollte es zu einer Zeit mehr als zu einer anderen in das Dasein getrieben haben? Aber auch, daß aus dem Seienden ein anderes neben ihm werde, dies zu glauben, wird die Kraft der Einsicht dir verwehren."

Ihm stimmen die Vedantisten bei. Sankara sagt S. 491, 1: „Die Schriftlehre von der Schöpfung gehört nicht zur höchsten Wirklichkeit, Paramârtha, denn sie liegt im Bereiche des von dem Nichtwissen angenommenen Welttreibens, Vyavahâra, in Namen und Gestalten und hat als höchsten Zweck nur, die Identität der Natur mit Brahman zu lehren." „Behauptet ihr, daß das Brahman mancherlei Kräfte haben muß, weil es nach der Schrift Ursache für Schöpfung, Bestand und Untergang der Welt ist, so sagen wir: „Nein." Denn die Schriftstellen, welche die Unterschiede von ihm abwehren, können keinen andern Sinn haben. Aber die Schriftstellen von der Schöpfung können doch ebenfalls keinen andern Sinn haben? Dem ist nicht so, denn ihr Zweck ist nur, die Einheit der Welt mit Brahman zu lehren."

Das höchste Wesen bleibt stets unverändert und der Schein der Welt entsteht nur durch Täuschung oder Illusion, Vivarta.

S. 353, 7: „Wie einer in der Dunkelheit einen herabgefallenen Strick für eine Schlange hält und mit Furcht und Zittern flieht und ein anderer sagt: „„Fürchte dich nicht, es ist keine Schlange, es ist nur ein Strick," und jener, nachdem er es

[1]) Vergl. Th. Gomperz, Griechische Denker I, S. 138.

vernommen, die Furcht vor der Schlange und das Zittern und das Fliehen aufgiebt, und wie an dem Dinge selbst zur Zeit, da es für eine Schlange galt, und zur Zeit, da diese Meinung verschwunden war, nicht der mindeste Unterschied ist: ebenso ist auch dieses zu betrachten." Die Brahmanen sagen: „Wenn wir glauben, daß die Welt Brahman sei, so meinen wir nicht, daß Brahman sich thatsächlich in die Welt verwandle, denn Brahman kann sich nicht verändern und verwandeln. Wir meinen nur, daß Brahman sich als die Welt darstellt oder die Welt zu sein scheint. Es wäre keine Schlange da ohne den Strick, es gebe keine Welt ohne Brahman und doch wird der Strick nicht zur Schlange und Brahman wird nicht zur Welt. Wir geben dem Strick den Namen und die Form der Schlange und durch denselben Vorgang wird die ganze Welt durch Name und Form geschaffen." Ein moderner Vedantist bedient sich eines anderen Gleichnisses, um Europäern die wahre Bedeutung des Vedânta zu erklären. Ein Mann wird zum Pair gemacht dadurch, daß er dazu ernannt und mit dem Pair-Mantel bekleidet wird. Ein Pair ist er aber nur in der Vorstellung der Welt, in Wirklichkeit ist er, was er immer gewesen ist: ein Mensch. In derselben Weise entsteht die Welt bloß dadurch, daß sie Namen und Formen empfängt. Mit dem Erlöschen des Bewußtseins wird alles wieder Brahman.[1])

In einem berühmten Gespräch der heiligen Schriften Khand. VI, 1 ff. wird erzählt, wie Svetaketu, ein junger Student, der alle Veda's zwölf Jahre studiert hat, zu seinem Vater zurückkehrt, sich sehr gelehrt dünkend und starrköpfig. Sein Vater sagt zu ihm:

„Svetaketu, da du so eingebildet, dich so gelehrt dünkend und starrköpfig bist, hast du je nach der Belehrung gefragt, vermöge deren wir hören, was nicht hörbar, wahrnehmen, was nicht wahrnehmbar, wissen, was nicht wißbar ist?"

„Was ist das für eine Belehrung?" fragt er.

Der Vater erwidert: „Mein Lieber, wie durch einen Thonkloß alles, was aus Thon gemacht wird, erkannt wird — der Unterschied ist ja nur ein von der Sprache herrührender Name, in Wahrheit ist alles Thon — und wie, mein Lieber, durch einen

[1]) Vergl. Max Müller a. a. O. S. 292 ff

Goldklumpen alles, was aus Gold gemacht wird, erkannt wird — der Unterschied ist ja nur ein von der Sprache herrührender Name, in Wahrheit ist alles Gold — und wie, mein Lieber, aus einer Nagelschere alles, was aus Eisen gemacht wird, erkannt wird — der Unterschied ist ja nur ein von der Sprache herrührender Name, in Wahrheit ist alles Eisen —: so, mein Lieber, ist diese Belehrung."

Der Sinn ist: Die verschiedenen Thongefäße sind eigentlich alle Thon und nur dem Namen und der Form nach verschieden. In derselben Weise ist die ganze Welt, alles, was wir sehen und benennen, so verschieden es nach Name und Form auch scheinen mag, im letzten Grunde nichts als Brahman, das *Alleine*, das reine Sein.

Oder man gebraucht das Bild des Lichts. In finsterer Nacht ist nichts vorhanden als das Chaos. Was schafft die Einzeldinge? Das Licht, welches ihnen Form, und das menschliche Bewußtsein, das ihnen Namen giebt. Alles ist *Name und Form*, Nâma rûpa, die Mannigfaltigkeit entsteht nur in der Vorstellung. In Brih. IV, 4, 19 heißt es:

„Im Geiste sollen merken sie,
Nicht ist hier Vielheit irgendwie,
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt."

Wie der Raum in den Gefäßen mit dem großen Raume eins ist, wie die Wüstenspiegelung mit der Salzsteppe eins ist, indem sie verschwindet, wenn man sie näher betrachtet und an sich nichts Wahrnehmbares ist, so hat auch die Weltausbreitung über Brahman hinaus kein Dasein, S. 445, 7. Wird sie auf diesem Standpunkte vâkârambhana, „mit dem Worte beginnend" genannt, so ist damit nur das Wort oder die Vorstellung im Menschengeiste gemeint: Name und Form. Nicht das Wort Gottes, sondern das *Wort des Menschen* erschafft die Welt.

Wenn die Vedantisten nichtsdestoweniger gelegentlich den Buddhisten gegenüber die Wirklichkeit der Außenwelt verteidigen, so darf man sich dadurch nicht irre machen lassen. Wie diese Wirklichkeit gemeint ist, zeigt die Bemerkung Sankaras S. 448, 6: „Alle Erfahrungsthatsachen sind wahr, solange die Erkenntnis der Seele als Brahman nicht erreicht ist, ebenso wie die Traumbilder wahr sind, bevor das Erwachen eintritt. Solange nämlich die

Erkenntnis der Einheit mit dem wahren Selbst nicht stattfindet, so lange ist bei niemandem ein Bewußtsein von der Unwahrheit des auf Erkenntnisnormen, Erkenntnisgegenständen und Werkfrucht gerichteten Treibens vorhanden, sondern jede Kreatur meint unter der Bezeichnung „Ich" und „Mein" bloße Umwandlungen des Selbstes und seiner Bestimmungen und läßt ihre ursprüngliche Brahman-Selbstheit außer acht. Ehe daher das Bewußtsein von der Identität mit Brahman erwacht, besteht alles weltliche und vedische Treiben zu Recht."

Da wir indes die Theorie von der doppelten Wahrheit für erbauliche und wissenschaftliche Zwecke nicht anerkennen, so können wir nur die letztere als die eigentliche Lehre der Vedânta-Philosophie betrachten. Dieselbe ist, wie man sieht, reiner Idealismus, sofern ihr die materielle Welt lediglich als Vorstellung des Geistes gilt.

3. Der philosophische Idealismus.

Wie verhält sich diese Anschauung zu den Aussagen der Offenbarung? Die Bibel läßt sich zwar auf metaphysische Erörterungen nicht ein; wenn es aber heißt Hebr. 11, 3: „Durch den Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet worden, so daß nicht aus dem Erscheinenden das Sichtbare geworden ist," d. h. nicht aus solchem, das gleichfalls in die Erscheinung tritt, wie die Pflanze aus dem Samen — so ist damit doch deutlich ausgesprochen, daß die stoffliche Welt ein Erzeugnis des Geistes, also Vorstellung ist. Oder wenn Paulus sagt 1. Kor. 13, 12: „Wir schauen jetzt durch einen Spiegel in ein Rätsel", und 2. Kor. 4, 18: „Wir schauen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ewig"; so bedeutet das doch, daß dasjenige, was wir durch unsere Sinne wahrnehmen, nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, Spiegelbilder derselben in unserem gegenwärtigen Organismus sind. Derselbe Sinn liegt offenbar in der Stelle 1. Joh. 2, 16: „Alles, was in der Welt ist, (und) des Fleisches Lust, der Augen Lust und die Hoffart des Lebens (reizt), ist nicht vom Vater, sondern von der Welt," d. h. es ist nicht das Wesenhafte, sondern nur Erscheinung für die Sinne.

Man kann wohl sagen, daß die ernsthafte Betrachtung der Dinge stets zu ähnlichen Ergebnissen führen wird. Wann schreiben wir den Dingen wirkliche Existenz zu? Wenn wir durch unmittelbare Wahrnehmung oder durch Verstandesschlüsse gezwungen werden, sie als existierend vorzustellen. Wann erscheint uns ihre Existenz wahrscheinlich? Wenn wir uns durch überwiegende Gründe bewogen fühlen, sie vorzustellen. Wann halten wir sie für möglich? Wenn ihre Vorstellung durch keinen inneren Widerspruch beseitigt wird. Immer hängt die Existenz von der Vorstellung ab. Wesen, welche weder sich selbst noch irgend einem andern jemals zur Erscheinung kommen, d. h. die sich niemand in alle Ewigkeit vorstellen kann, sind Undinge, die nicht existieren können. Daß dies auch die wahre Meinung von Kant ist, zeigt folgende Stelle:[1]) „Weit gefehlt, daß nach dem Vernunftbegriff von unserm denkenden Selbst, den wir gegeben haben, einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde; so wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehmen würde, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben."

Ähnlich Schelling:[2]) „Das Unbedingte kann nicht in das Objekt gesetzt werden, denn ein unbedingtes Objekt widerstreitet sich selbst wie hölzernes Eisen. Das Objekt ist nur denkbar in Rücksicht auf ein ihm entgegengesetztes Subjekt, daher ist es als solches bedingt und in der Sphäre der Objekte das Unbedingte nicht anzutreffen. Unser deutsches Wort „bedingen" nebst den abgeleiteten ist in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Dinge wird, bedingt dasjenige, was zum Dinge gemacht ist, wodurch zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Mithin kann das Unbedingte nur gesucht werden im Gebiete

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 1. Ausgabe II. Bd. Nachtrag. S. 684.

[2]) Vom Ich als Princip der Philosophie. S. W. Abt. I. Bd. I. S. 149 f.

des Subjektiven, in dem Subjekt (dem ewigen Geiste) sofern derselbe kein Ding ist, noch jemals sein kann."

Dem natürlichen Menschenverstande klingen solche Gedanken äußerst paradox. Treffend bemerkt Lichtenberg:[1]) „Wenn man über den Idealismus in verschiedenen Stadien des Lebens nachdenkt, so geht es gemeiniglich so: Zuerst als Knabe lächelt man über die Albernheit desselben. Etwas weiter findet man die Vorstellung artig, witzig, verzeihlich, disputiert gern darüber mit Leuten, die sich ihrem Alter oder Standpunkt nach im ersten Stadium befinden. Bei reiferen Jahren findet man ihn zwar ganz sinnreich, sich oder andere damit zu necken, aber kaum einer Widerlegung wert und der Natur widersprechend. Man hält es nicht der Mühe wert, weiter daran zu denken, weil man glaubt, oft genug daran gedacht zu haben. Aber weiterhin bekommt er bei ernstlichem Nachdenken und nicht ganz geringer Bekanntschaft mit den menschlichen Dingen eine ganz unüberwindliche Stärke. Denn man darf nur denken: „„Wenn es auch Gegenstände außer uns giebt, so können wir ja doch von ihrer objektiven Realität schlechterdings nichts wissen. Es verhalte sich alles, wie es wolle, so sind und bleiben wir doch Idealisten, ja wir können schlechterdings nichts anderes sein. Denn alles kann uns ja nur durch unsere Vorstellung gegeben werden. Zu glauben, daß diese Vorstellungen und Empfindungen durch äußere Gegenstände veranlaßt werden, ist ja wieder eine Vorstellung."" Der Idealismus ist ganz unmöglich zu widerlegen, weil wir immer Idealisten sein würden, selbst wenn es Gegenstände außer uns gäbe, weil wir von diesen Gegenständen unmöglich etwas wissen können. So wie wir glauben, daß Dinge ohne unser Zuthun außer uns vorgehen, so können auch die Vorstellungen davon ohne unser Zuthun in uns vorgehen. Wir sind auch ohne unser Zuthun geworden, was wir sind."

Es versteht sich, daß hier unter Gegenständen nur solche Dinge gemeint sind, die selber nie in den Geist gelangen können, nämlich materielle. Mit geistigen Einwirkungen verhält es sich anders. Die Existenz der Außenwelt wird daher von dem richtig verstandenen Idealismus keineswegs in Abrede gestellt, sondern nur als eine geistige, statt einer stofflichen gefaßt. Mögen

[1]) Vermischte Schriften I, S. 81. Göttingen.

nämlich die Vorstellungen davon immerhin nur in meinem Geiste sein, ich bin mir ebenso sicher bewußt, daß sie nicht Erzeugnisse meines Willens sind, daß sie dort ohne mein Zuthun mit unweigerlicher Notwendigkeit entstehen, daß sie also durch Ursachen, die nicht zu meinem Ich gehören, hervorgerufen werden. Diese Ursachen nennen wir die Naturkräfte und ihren ganzen gesetzmäßigen Zusammenhang die Natur. Nur der tote, an sich wirkungslose Stoff, mit dem diese Kräfte von der gewöhnlichen Denkweise äußerlich zusammengespannt werden, wird geleugnet. Die Naturkräfte werden zu Naturerscheinungen und durch sie wirken auch die vernünftigen Einzelwillen oder Personen auf mich ein, um sich als solche zu erkennen zu geben.

4. Die physikalische Theorie der Sinneswahrnehmung.

Sehr bemerkenswert ist, daß auch die neuere Naturwissenschaft sich solchen Anschauungen zuneigt. Bei der Analyse der Sinneswahrnehmung zeigt sich, daß es immer nur ein und derselbe Vorgang ist, welcher jeden Sinnesreiz auslöst, nämlich Bewegung, so verschieden auch ihre Form und Geschwindigkeit sein mag.

Dove hat dies durch einen Versuch erläutert. Man denke sich in einem dunkeln Zimmer einen eisernen Stab aufgehängt. Derselbe wird in vibrierende Bewegung versetzt, deren Geschwindigkeit sich durch eine mechanische Vorrichtung beständig vermehren läßt. Wenn die Bewegung anfänglich nur langsam geschieht, so wirkt sie auf den Tastsinn. Die Schwingungen werden bei unmittelbarer Berührung zu Druckempfindungen der Haut. Steigert sich die Geschwindigkeit zu 36 Schwingungen in der Sekunde, so beginnt der Stab zu tönen, das Ohr nimmt die Bewegung als einen tiefen Baßton wahr. Vermehren sich die Schwingungen, so steigt die Höhe des Tons durch alle Stufen der Skala. Bei 3600 ist der höchste Ton erreicht und es tritt Grabesstille ein, es reagiert kein Sinnesnerv mehr. Aber bei 18 Millionen empfindet man wieder etwas, nämlich strahlende Wärme. Dieser Geschwindigkeit können indes die Luftatome nicht mehr folgen, sie geschieht nur noch am Äther. Die Wärme nimmt fortwährend zu, bis der Stab dem Auge in schwachem Rotlichte sichtbar wird. Die Wärme wird nun immer schwächer und verschwindet zuletzt völlig, während sich der Stab gelb, grün, blau, violett färbt.

Dann nimmt auch die Lichtempfindung ab und es tritt wieder völlige Nacht ein, wenn der Stab 8 Billionen Schwingungen erreicht hat.

Was folgt daraus? Das Spiel der Naturerscheinungen, welches uns unsere Sinne in der Außenwelt zeigen, ist dort gar nicht vorhanden, es entsteht lediglich in unserm Geiste durch die darin erzeugten Anschauungen und Vorstellungen. Du siehst die leuchtende Sonne, den grünen Wald, das blaue Meer — es giebt kein Licht, keine Farbe, keine Gestalten, sondern nur Ätherwellen, die deinen opticus reizen. Die Sonne wärmt und befruchtet das Land, das Feuer brennt, der Frost bedeckt das Wasser mit Eis — es giebt keine Wärme, sie ist wie das Licht nur zitternde Bewegung. Du hörst die Worte der Deinen, die rauschende Musik — es giebt keinen Ton, du hast eine Art Ohrensausen, draußen spielen nur Luftschwingungen. Und wie steht es mit den übrigen Empfindungen? Der Rosenduft, den du riechest, die Süßigkeit des Honigs auf deiner Zunge sind lediglich psychische Reaktionen auf chemische Verbindungen, welche die kleinsten Stoffteilchen miteinander eingehn. Hier steht ein Granitpfeiler, der ein ungeheures Gewölbe trägt, dort fällt in einem Eisenwerk ein Dampfhammer mit einem Schlage, unter dem die Erde erzittert. Alle diese Massen sind bloßer Schein, dem feurigen Kreise vergleichbar, den eine an einem Draht geschwungene, glühende Kohle hervorbringt. Ihre Festigkeit sitzt nicht in dem Stoffe, sondern in der Anziehung der Atome, d. h. in einer immateriellen Kraft.

Wir haben von der Atomentheorie bereits oben S. 36 f. geredet. Sie ist notwendig, um die Vorstellung des Starren, Festen, Körperlichen mit den Thatsachen in Einklang zu bringen. Ob Luft, ob Wasser, ob feste Körper — überall ist Stoff. Aber man kann ihn teilen, durchdringen, sich in ihm bewegen, also ist nicht das Ganze, sondern nur die Teile fest und undurchdringlich. Die Teilbarkeit geht aber fast bis ins Unendliche, deshalb müssen die letzten Urteilchen, die Atome, so unendlich klein angenommen werden, wenn sie undurchdringlich sein sollen. Aber was ist mit dieser Annahme weiter gesagt, als daß an den Grenzflächen jedes Atoms eine Kraft wirksam wird, welche größer ist als jede andere denkbare Kraft, die ihren Widerstand überwinden und in das Innere des Atoms eindringen will? Das materielle Atom

wird notwendig ganz von selbst aus einem kleinsten Stoffteilchen zu einem bloßen Kreuzungspunkt von Kraftlinien, zu einem Kraft-Centrum.

Lotze sagt:[1]) „Nur die uranfänglichste Naturansicht glaubte in den sinnlichen Eigenschaften der Farbe, des Geschmacks, der Härte u. s. w. unmittelbar das Wesen des erscheinenden Dinges zu erfassen. Jetzt sind wir längst überzeugt, daß alle diese Prädikate nur Erscheinungen sind, die in unserm Bewußtsein auf Anregung eines Äußeren entstehen. Was dagegen dieses äußere Reale ist, verraten sie nicht. Auf wirkliche Anschauung der einfachsten, reellen Elemente hat daher die Naturwissenschaft sehr bald verzichtet. Allein in ihrem Begriff der Atome hat sie dieselben doch lange formell, ähnlich den sinnlich wahrnehmbaren Körpern, gedacht, die aus ihrer Zusammensetzung entspringen sollen, nämlich zwar von sehr kleiner, aber doch von irgend einer Ausdehnung, zwar von unbekannter, aber doch von irgend einer Gestalt, und dieses kleine Volumen mit völliger Undurchdringlichkeit erfüllend. Mancherlei Schwierigkeiten, in welche dieser Begriff verwickelte, haben auch in der Physik zu dem Versuche geführt, die Atome schlechthin ausdehnungslos oder als Punkte zu fassen, welche sich von leeren Raumpunkten nur dadurch unterscheiden, daß sie der Mittelpunkt von Kräften sind, die nach außen wirken, sowie der reelle Angriffspunkt für Kräfte, die von außen kommen. Ein solcher Gedanke heißt gar nichts anders als dies, daß auch die Atome an sich übersinnliche Wesen sind, d. h. solche, die nicht bloß wegen ihrer Kleinheit thatsächlich unserer, sondern um ihrer Natur willen jeder sinnlichen Anschauung unzugänglich sind, und daß alle die sinnlichen Anschauungen, welche uns das Reale geradezu darzustellen schienen, bloß sekundäre Erscheinungen sind, in denen uns das Resultat der Wechselwirkungen ganz übersinnlicher Elemente zur Wahrnehmung kommt. Mithin ist nicht der Begriff des immateriellen, sondern des materiellen Wesens zu beanstanden und die Kluft besteht gar nicht, die uns Körper und Seele zu trennen und ihre Wechselwirkung unmöglich zu machen schien."

Wir werden hienach den indischen Denkern darin zustimmen dürfen, daß die ganze Erscheinungswelt nur im menschlichen

[1]) Grundzüge der Psychologie, S. 61.

Bewußtsein entsteht. Aber noch einmal müssen wir den Umstand hervorheben, der von ihnen unbeachtet bleibt und der von der äußersten Wichtigkeit ist. So gewiß die Anschauung und Vorstellung der Welt in unserm Bewußtsein ist, so gewiß ist sie dort nicht durch unsere eigene Kraft und Willensanstrengung verursacht. Es ist daher doch mißverständlich, zu sagen, daß die Vorstellung oder Idee keine andere Existenz habe als in dem wahrnehmenden Geiste. Nur ihre Erscheinung findet dort statt. Ihre Wurzel, ihre wirkende Ursache liegt vielmehr stets außerhalb. Sie dringt in meinen Geist ein wie das Samenkorn in den Acker, um sich dort zu entfalten. Der holländische Maler Breughel, welcher sich darin gefiel, Scenen aus der Hölle zu malen, bevölkerte sie mit einer solchen Fülle der bizarrsten Gestalten, daß man über seine Erfindungsgabe erstaunt. Aber bei aufmerksamer Prüfung zeigt sich, daß alle seine Gespenster doch nichts anderes sind als seltsame Verzerrungen natürlicher Formen und abenteuerliche Zusammensetzungen wirklicher Organe.

Wie entsteht nun die Anschauung im Geiste? Die Naturwissenschaft erklärt: Als Antwort auf Bewegungsvorgänge, auf Kraftwirkungen, die von außen her unsere Sinne ansprechen: „Es ergiebt sich aus den Thatsachen die überaus wichtige Folgerung, daß unsere Empfindungen nach ihrer Qualität nur Zeichen für die äußeren Objekte sind und durchaus nicht Abbilder von irgend einem Grade der Ähnlichkeit. Ein Bild muß in irgend einer Beziehung dem Objekte gleichartig sein, wie z. B. eine Statue mit dem abgebildeten Menschen gleiche Körperform, ein Gemälde gleiche Farbe und perspektivische Projektion hat. Für ein Zeichen genügt es, daß es zur Erscheinung kommt, so oft der zu bezeichnende Vorgang eintreten soll, ohne daß irgend welche andere Art der Übereinstimmung als die Gleichzeitigkeit des Auftretens zwischen ihnen existiert. Nur von dieser letzteren Art ist die Korrespondenz unserer Sinnesempfindungen und ihrer Objekte. Sie sind Zeichen, die wir lesen gelernt haben, sie sind eine durch unsere Organisation uns mitgegebene Sprache, in der die Außendinge mit uns reden. Aber diese Sprache müssen wir durch Übung und Erfahrung verstehen lernen, ebensogut wie unsere Muttersprache.“[1])

[1]) Helmholtz, Populär-wissenschaftliche Vorträge II, S. 207.

Nicht der Thon einer Urſubſtanz, aus dem der Menſchengeiſt die Erſcheinungen formt, iſt die Welt, ſondern eine Sprache, die er verſtehen lernt. Ein ſolches Verſtändnis wäre aber unmöglich, wenn das Wort nicht thatſächlich den Sinn hätte, in dem ich es verſtehe. Es iſt der von einem denkenden Geiſt gebildete Ausdruck einer Idee, welcher dieſelbe auch in andern Geiſtern zur Erſcheinung bringt oder wiederſpiegelt. Was ich alſo, wenn Sinnenreize auf mich wirken, vorſtelle und als Erſcheinung wahrnehme, iſt in dem ſchöpferiſchen Geiſte, der die bedeutungsvollen Schwingungen der Atome in Bewegung ſetzt, ebenſo vorhanden, wie die Gedanken, die ich aus den Worten eines Freundes höre oder aus den Buchſtaben ſeiner Schrift leſe, in ſeinem Geiſte vorhanden ſind.

Auch in der Bibel iſt das göttliche Wort nicht bloß als Idee Urſache, ſondern zugleich als Kraft Mittel und Werkzeug der Schöpfung, wenn es heißt: „Gott ſprach: Es werde Licht, und es ward Licht," 1. Moſ. 1, 3. „Der Himmel iſt durch des Herrn Wort gemacht und all ſein Heer durch den Hauch ſeines Mundes. — Er ſpricht, ſo geſchieht es, er gebietet, ſo ſteht es da," Pſ. 36, 6–9. „Durch das Wort ſind alle Dinge gemacht und ohne dasſelbe iſt nichts gemacht, was gemacht iſt," Joh. 1, 3. In Brahman, dem Unbewußten, dem regungsloſen Sein, können weder Ideen ſein, noch können von ihm Bewegungen ausgehen, die ſeine Ideen in andere Geiſter tragen und darin abſpiegeln; aber als Wirkung des perſönlichen Gottes iſt die Welt in Wahrheit vâkârambhana, „mit dem Worte beginnend," der Ausdruck ſeiner Gedanken, das Erzeugnis ſeines Geiſtes, das Spiel ſeiner Ideen.

5. Gott und die Zeit.

Die Naturwiſſenſchaft zeigt nicht bloß, daß die Welt ungezählte Jahrtauſende vor dem Menſchen bereits beſtanden hat, ſondern ſie iſt auch imſtande, das Bild jener Weltalter der Urzeit, gegen welche die ganze Geſchichte der Menſchheit eine verſchwindende Zeitgröße iſt, mit einer Sicherheit und Genauigkeit zu entwerfen, die Bewunderung erregen muß. Aber genau genommen wird uns damit doch nur geſagt, welch ein Weltbild ſich damals in der Vorſtellung von Menſchen gebildet haben würde, wenn es ſchon Menſchen gegeben hätte. Gleichwohl mußte dieſe

Urwelt als Vorstellung existieren oder sie existierte überhaupt nicht. Die Heilige Schrift läßt die ewige Weisheit sagen: „Als er den Himmel bereitete, war ich dort. Als er den Kreis (Horizont) zeichnete auf der Fläche der Tiefe, als er die Wolken oben anheftete und gewaltig hervorbrachen die Quellen der Tiefe, als er dem Meer seine Grenzen setzte, daß die Wasser seine Ufer nicht überschreiten, als er die Grundfesten der Erde legte: da war ich als Künstlerin ihm zur Seite, da war ich sein Ergötzen Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit und spielte auf seiner Erde Kreis," Spr. Sal. 8, 27 ff. Also ein Schauspiel, das die Weisheit vor dem Allweisen aufführte, einen Monolog der Ewigkeit, einen Gedankenaustausch, eine Unterredung der göttlichen Dreieinigkeit, wie die Alten es beschrieben, bildeten die Äonen der menschenlosen Schöpfung.

So heißt es bei dem heiligen Basilius:[1]) „Die Schrift hätte sagen können: Gott schuf das Licht, dann: er schuf das Firmament. Da sie nun aber Gott befehlend und redend einführt, so deutet sie stillschweigend auf denjenigen, dem er befiehlt und mit dem er redet — — und um unser Interesse anzuspannen, giebt sie nur geheimnisvolle Spuren und Andeutungen, — — damit unser Geist angeregt werde, nach der Person zu forschen, an welche jene Worte gerichtet sind, ist nicht ohne Weisheit und Kunst jene Redeweise gewählt worden."

Wenn uns nun durch die Offenbarung ein Bild dieser Vorgänge, nämlich der Weltentstehung in und vor Gott, gegeben werden sollte, so konnte es nur im Rahmen unserer sinnlichen Vorstellungsweise geschehen. Dazu gehört vor allem die Zeit. Was ist Zeit? Wir verstehen darunter die Aufeinanderfolge unserer äußeren und inneren Erlebnisse, die Reihe unserer Empfindungen, Wahrnehmungen, Erfahrungen, kurz die Bewegung unserer wechselnden Seelenzustände. Eine gewisse Summe dieser Zustände, die im Gedächtnis umfaßt werden, erzeugt in uns die Vorstellung einer bestimmten Dauer oder Zeitlänge. Da aber jene Bewegung keineswegs immer gleichmäßig geschieht, sondern bald schneller, bald langsamer vor sich geht, so reicht sie nicht aus, die Zeitdauer zu bestimmen. Wir bedürfen eines festen Maßstabes, mit dem wir die Dauer aller zeitlichen Vorgänge ver-

[1]) Hexaëmeron III, 2.

gleichen können. Einen ſolchen Maßſtab können mechaniſche Vorrichtungen, wie Uhren, nur in ſehr beſchränkter Weiſe gewähren, weil ſie ſelbſt fortwährender Regulierung bedürfen, ſondern allein aſtronomiſche Beobachtungen, vor allem die Bewegung der Erde, zunächſt um ſich ſelbſt, dann um die Sonne. Von ihr hängen alle unſere Zeitmaße ab, vom Jahr bis zur Sekunde. Durch Anwendung derſelben können wir die Zeit ſo weit teilen, daß wir z. B. beim Licht Billionen von Schwingungen in der Sekunde ermitteln. Dieſe Zahlen beruhen indes nur auf Rechnung. Phyſikaliſche Verſuche haben gelehrt, daß unſer Ohr nicht mehr als 20–25, unſer Auge etwa 50, mit Unterbrechung erfolgende Eindrücke in der Sekunde empfangen kann, weil ſie ſonſt nicht mehr voneinander zu unterſcheiden ſind, ſondern wieder in einen Eindruck verſchwimmen. Daß auch unſere Gedanken und Vorſtellungen unter normalen Verhältniſſen keine ſchnellere Bewegung haben, iſt daher zweifellos.[1])

Nehmen wir nun an, wir befänden uns auf einem andern Weltkörper mit ganz anderer Umlaufs-Geſchwindigkeit, oder die Bewegung unſerer Erde ſelbſt veränderte ſich in beliebiger Weiſe, ſo würden natürlich alle unſere Zeitmaße, Minuten und Sekunden ebenſogut, wie Monate und Jahre, entſprechend länger oder kürzer ſein. Geſetzt nun, daß die Beweglichkeit unſerer Seelenzuſtände, unſerer Wahrnehmungen, unſerer Gedanken genau in demſelben Verhältnis zu- oder abnähme, ſo würden wir von einer Veränderung der Zeitdauer, die ſie bedurften, ſo groß dieſelbe auch wäre, ſchlechterdings nicht das Geringſte wahrzunehmen imſtande ſein. Wir würden noch immer 20 Töne in der Sekunde unterſcheiden, wir würden noch immer ebenſoviel Eindrücke an einem Tage, in einem Jahre haben können, wir würden nicht glauben, daß unſer Leben einen Augenblick kürzer oder länger dauere, als in unſerm gegenwärtigen Zuſtande.

Thatſächlich kann die Bewegung unſerer Gedanken unter Umſtänden in unbeſchreiblicher Weiſe geſteigert werden. In der ſogenannten Ideenflucht, die bei Schlafenden, Betäubten, Sterbenden vorkommt, jagen ſie ſich mit ſo unerhörter Schnelligkeit, daß die Träumenden Jahre und Jahrzehnte in wenig Minuten durchlebt zu haben meinen. Bei der Wichtigkeit der Sache für unſern Zweck teilen wir folgende Beiſpiele mit.

[1]) Fr. Pfaff a. a. O. S. 117.

Mauchart[1]) erzählt von sich selbst: „Ich war etwas krank und lag in meiner Kammer, indes meine Mutter an meinem Kopfkissen saß. Ich träumte von der Schreckenszeit, wohne den blutigsten Mordscenen bei, erscheine vor dem Revolutions-Tribunal, sehe Robespierre, Marat, Fouquier-Tinville, sämtliche Personen, die sich in dieser Greuelzeit den schlimmsten Namen gemacht haben, diskutiere mit ihnen, werde endlich nach einer Menge von Ereignissen, deren ich mich nicht mehr recht erinnere und womit ich die Geduld des Lesers nicht ermüden will, zum Tode verurteilt, auf dem Karren unter einem ungeheuren Volksauflauf auf den Revolutionsplatz geführt, steige auf das Schafott, werde von dem Scharfrichter auf das Brett gebunden, er läßt es umschlagen und ich fühle meinen Kopf sich vom Rumpfe trennen. Hiermit erwache ich in der lebhaftesten Angst und finde, daß mir die losgegangene Bettstange auf den Nacken nach Art eines Fallbeils gefallen ist. Und zwar hatte dies, wie mir meine Mutter versicherte, in demselben Augenblicke stattgehabt, als ich erwachte." Der ganze Traum konnte also nur wenige Sekunden gewährt haben. — Admiral Beaufort, welcher leblos aus dem Wasser gezogen war, schildert seinen Seelenzustand während des Ertrinkens in einem Briefe an einen Freund folgendermaßen:[2]) „Von dem Augenblick an, wo alle körperliche Bewegung aufhörte, was, wie ich mir vorstelle, die unmittelbare Folge der Erstickung war, trat an die Stelle der bisherigen tumultuarischen Empfindungen ein Gefühl vollkommener Ruhe — —. Waren auch die Sinne abgestorben, so war es doch der Geist nicht; seine Thätigkeit schien in einem Verhältnis gestärkt zu sein, welches alle Beschreibung hinter sich läßt. Ein Gedanke jagte den andern mit einer Schnelligkeit der Aufeinanderfolge, welche nicht nur unbeschreiblich, sondern gewiß auch für jeden, der nicht in einer ähnlichen Lage gewesen, unbegreiflich ist. Ich vermag noch jetzt diese Gedanken, wenigstens zum großen Teile, wiederzugeben: Der Unfall, der mich soeben betroffen, das Ungeschick, das ihn veranlaßte, die Störung und der Lärm, den er verursacht haben mußte (denn ich sah noch die beiden Personen von

---

[1]) Bei Radestock, Schlaf und Traum, S. 86 f.

[2]) Bei Fr. Harms, Psychologie, herausgegeben von Dr. H. Wiese. Leipzig 1897, S. 114 ff.

den Strickleitern herabspringen), die Wirkung, die er auf meinen liebevollen Vater haben würde, die Art und Weise, in welcher er ihn der übrigen Familie mitteilen würde und tausend andere mit dem Vaterhause verknüpfte Umstände waren die erste Reihe der Betrachtungen, welche ich anstellte. Hierauf nahmen dieselben einen weiteren Schwung: unsere letzte Kreuzfahrt, eine frühere Reise mit Schiffbruch, meine Schule, die Fortschritte, die ich darin machte und die Zeit, die ich vergeudet hatte, sogar alle meine kindischen Fahrten und Abenteuer. So rückwärts reisend schien mir jeder Vorfall meines vergangenen Lebens mein Gedächtnis in rückwärts schreitender Aufeinanderfolge zu durchfahren, aber nicht in bloßen Umrissen, sondern als vollständig ausgeführtes Gemälde mit allen, auch den kleinsten Zügen und Nebenumständen. Kurz, der ganze Zeitraum meiner Existenz erschien mir in einer Art von panoramatischem Überblick vor die Seele geführt und jeder Auftritt desselben schien mir mit einem Bewußtsein von Recht oder Unrecht oder mit einer gewissen Erwägung von dessen Ursache und Folgen begleitet, ja manche unbedeutende Ereignisse, die ich längst vergessen hatte, breiteten sich jetzt vor meiner Phantasie aus und zwar mit dem Anstrich, als seien sie erst vor kurzem erlebt worden." Dabei waren es nur einige Minuten gewesen, die der Admiral unter Wasser zugebracht hatte.

Wenn also die Geologie Millionen von Jahren für den Ursprung der Welt bis zum Auftreten des Menschen annimmt, so will dies nur sagen, daß unser gegenwärtiges Bewußtsein so lange Zeit gebraucht haben würde, um jene Vorgänge zu durchleben. Unser Zeitmaß aber für das absolute zu halten, nach dem auch Gott der Herr rechnen müßte, wäre naiv. „Tausend Jahre sind vor ihm wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache," Ps. 90, 4; 2. Petr. 3, 8, d. h. Erlebnisse, zu denen wir ein Jahrtausend brauchen würden, bedeuten vor ihm so viel wie bei uns der Inhalt eines Tages.

6. Der biblische Schöpfungsbericht.

Gottes Erhabenheit über menschliche Raum- und Zeitmaße hindert nicht, unsere ethischen Begriffe auf ihn zu übertragen. Er ist der Herr, wir die Knechte, er der Vater, wir die Kinder;

daher dient uns sein Thun allezeit zum Vorbilde. Da nun alle menschliche Thätigkeit an den Wechsel von Tag und Nacht gebunden ist, so sollen wir nach der Bibel auch die Schöpfung der Welt als ein Sechstagewerk, als eine Wochenarbeit des himmlischen Vaters ansehen. Das ist die richtigste Vorstellung, die wir uns von ihrer Zeitdauer machen können.

Aber mit welchem Augenblick war denn die Schöpfung beendet, so daß das Werk der Erhaltung und Regierung folgen konnte? Wirken dieselben Kräfte, welche die Welt gestalteten, nicht noch jetzt ununterbrochen fort wie im Anbeginn? Erklärt sich der Bau der Erdrinde nicht durch allmähliche Veränderungen, wie sie noch jetzt beständig vor sich gehen, so daß nur ihre Summierung im Laufe von hundert Jahrtausenden die großartigen Erscheinungen bewirkt hat, die wir jetzt anstaunen? Kann man überhaupt in der Geschichte ihrer Bildung einen Abschnitt nachweisen, wo die Welt fertig war, während sie sich vorher in einem unvollendeten Zustande befand? Ist sie nicht noch jetzt in beständigem Flusse, in Wandlungen und Umgestaltungen begriffen, wie von jeher?

Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob man einen Weltzweck anerkennt oder nicht. Nach der christlichen Offenbarung giebt es eine zahllose Menge von Geistern, welche gegenseitig aufeinander einwirken und ein Ganzes sein sollen, das von einem Geiste belebt wird — ein Reich Gottes. Die Grundlage dieser Gemeinschaft müssen übereinstimmende Erlebnisse, Erfahrungen, Wahrnehmungen und Gedanken sein, d. h. diese Geister müssen in einer gemeinsamen Welt leben. Die Bildung des Reiches Gottes ist der Weltzweck. Wie der Mensch die Sprache mit ihren Gesetzen zum Ausdruck seiner Gedanken verwendet, so soll er die Naturwelt, welche nur mechanischen Gesetzen folgt, als Material verwenden, um eine Welt des Rechts, der Kultur, der Liebe daraus zu gestalten. Daher gelangte das Schaffen Gottes zur Ruhe, als vernünftige Wesen auf der Erde erschienen mit der Bestimmung 1. Mos. 1, 28: „Erfüllet die Erde und machet sie euch unterthan und herrschet über die Fische des Meeres und über das Gevögel des Himmels und über alle Tiere, die sich regen auf Erden.“ Das Weltalter der menschlichen Schöpfungen sollte auf das der göttlichen folgen. Im Menschen ruhet Gott von seinen Werken, wie dieser am Sabbath

in Gott ruht von seiner Arbeit. Der Vater hat das Haus gebaut und es bleibt sein Eigentum, das er beständig erhält, aber er hat es mit voller Ausstattung den Kindern übergeben, die es bewohnen und sich darin einrichten sollen.

Was nun die einzelnen Schöpfungsvorgänge betrifft, so hebt Helmholtz hervor,[1]) in wie naher Übereinstimmung sich hier die Wissenschaft mit der Darstellung der Bibel befindet. „Die mosaische Sage weicht nicht sehr ab, namentlich wenn wir berücksichtigen, daß das, was Moses im Anfange Himmel nennt, von der Feste, dem blauen Himmelsgewölbe, unterschieden wird, also dem Weltraum entspricht, und daß die ungeformte Erde und die Wasser der Tiefe, welche erst später in die über der Feste und unter der Feste geschieden werden, dem chaotischen Weltstoffe gleichen. Aber wie in dem leuchtend gewordenen Nebelballe und auf der jungen, feurig flüssigen Erde der modernen Kosmogonie war das Licht noch nicht in Sonne und Sterne, die Zeit noch nicht in Tag und Nacht geschieden, wie es nach der Erkaltung der Erde geschah. Nun erst, nachdem sich das Wasser im Meere gesammelt und die Erde trocken gelegt hatte, konnten Pflanzen und Tiere entstehen, denn für sie taugt einzig Tag und Nacht."

Bei zunehmender Erkaltung nämlich mußte die Zeit kommen, wo das bisher in Dunstform den glühenden Erdkörper umgebende Wasser sich in unaufhörlichen Regengüssen niederschlug und mit der Scheidung des dunstförmigen und flüssigen Wassers das Himmelsgewölbe entstand.

Unter fortwährenden Reaktionen des geschmolzenen Erdinnern gegen die erstarrende Oberfläche geschah die Scheidung des Trockenen und Flüssigen, und jenes bekleidete sich sofort mit Pflanzenwuchs. Es folgt in den primären Schichten die Steinkohlenformation, die von einer Kraft und Fülle desselben Zeugnis ablegt, die alles bei weitem übertrifft, was heutzutage die Tropen bieten.

Im weiteren Verlauf wurde die Luft durch Abkühlung immer mehr von Wasserdampf, durch den ungeheuren Pflanzenwuchs von Kohlenstoff entladen, so daß die dichte Nebelhülle allmählich schwand und die Gestirne am klargewordenen Himmel erschienen. Diese kommen nur in ihrer Bedeutung für die Menschen

[1]) Populär-wissenschaftliche Vorträge II, S. 123.

in Betracht, denen sie Zeichen des Jenseits und Zeitbestimmungen geben sollen. Der Gedanke, daß sie bewohnte Welten von gleicher Beschaffenheit wie die Erde seien, liegt fern. Auch hier ist kein Widerstreit mit der Wissenschaft vorhanden. Nach dem Vorgange von Hegel behauptet z. B. Michelet[1]) mit Recht: „Die Quantität des Raumes ist absolut gleichgültig für die Offenbarung des Geistes, der sich oft darin gefällt, in den kleinsten Raum die größten Wunder einzuschließen." Unter den Planeten hat keiner so günstige Verhältnisse für die Entwicklung höherer Wesen wie die Erde. Die Sonne ist nur eine ungeheure Feuermasse, die durch ihr Licht und ihre Wärme zur Lebensquelle wird für unsere Welt. Ihr gleichen sämtliche Fixsterne. Sie sind gleichsam Leuchtfeuer auf dem Ocean, den unser Planeten-System durchschifft, die durch ihre Anziehung seine Bewegung leiten. Ob sie noch anderen für uns unsichtbaren Welten leuchten, Lichtwelten oder Gefängnissen der Finsternis und ob auf ihnen die Millionen von Engeln zu suchen sind, von denen die Schrift redet, muß dahingestellt bleiben.

Die sekundäre Periode der Geologie, die nun folgt, ist die Zeit der Wassertiere. Die Welt der Fische ist völlig ausgebildet und in einer sehr großen Zahl von Familien vertreten Im Jurameer wimmelt es von den großen Fischeidechsen: Ichthyosaurus, Plesiosaurus u. s. w. und in der Kreide finden sich die ersten Knochen der Vögel. Allerdings gehen die niedersten Organismen der Tierwelt bereits in die primäre Formation zurück. Es zeugt von der Größe gewisser Geister, die diesen Umstand mit Eifer hervorheben, um den biblischen Bericht anzufechten, als ob es sich um ein Lehrbuch der Geologie handelte.

Erst in den oberen Formationen von der tertiären an werden endlich mit gewissen Ausnahmen, von denen das Gesagte gilt, die Reste der Säugetiere gefunden. Es ist die Zeit des Mastodon, des Megatherion, des Höhlenbären u. s. f., deren gewaltige Gestalten die Wälder der Vorwelt durchziehen. Nun ist alles hinreichend vorbereitet, den König der Erde zu empfangen. Der Mensch wird geschaffen und nachdem er mit seiner Bestimmung als Herrscher der Erde in sein Reich eingeführt ist, bricht ein neuer Zustand der Dinge an. Die Weltschöpfung ist zu Ende, die Weltgeschichte beginnt.

[1]) Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Berlin 1841. S. 227.

Ein zweiter Bericht handelt von der Erzeugung Himmels und der Erde, d. h. der Erscheinungswelt oder des ersten Weltbildes im Menschen. Hier steht dieser an der Spitze der Geschöpfe, sein Leib ist das nächste, was er wahrnimmt. Er ist geformt aus Staub der Erde durch göttlichen Lebenshauch. Daher mußte dieser, durch feuchten Nebel bildsam gemacht, schon vorher da sein. Nun erscheint ihm die Welt der Formen. Seine Umgebung ist ein Gottesgarten, in den er sich gesetzt sieht. Gewächse sprossen darin, lieblich anzuschauen und gut zu essen, herrliche Ströme durchfließen ihn. Er vernimmt die Gottesstimme, die ihm seine Bestimmung verkündet, den Garten zu hegen, und ihn vor sündlichen Genüssen warnt. Aber noch fühlt er sich einsam in der schönen Welt. Zwar werden ihm die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels vor Augen geführt und er giebt ihnen Namen, aber seinesgleichen wird nicht unter ihnen erfunden. Erst da er das Weib erblickt, ruft er: „Diese ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch.“ Das ist die Weltentstehung durch Name und Form, das subjektive Abbild der objektiven Schöpfung.

IV. Von der menſchlichen Seele.

1. Das All-Eine und die Einzelſeele.

Euſebius[1]) erzählt nach Ariſtoteles, ein indiſcher Philoſoph ſei nach Griechenland gekommen und habe eine Unterredung mit Sokrates gehabt. Dieſer habe ihm erklärt, daß ſeine Philoſophie in Nachforſchungen über das Leben der Menſchen beſtehe. Der Brahmane habe lächelnd erwidert, niemand könne das Menſchliche verſtehen, der nicht zuerſt das Göttliche verſtehe.

Die Antwort iſt echt indiſch. In der That iſt in den Upaniſhad's die Vorſtellung von der Natur des Menſchen gänzlich von der Idee des All-Einen beſtimmt. Es giebt ſchlechterdings nichts als Brahman, daraus folgt mit unabweisbarer Notwendigkeit, daß die Einzelſeele auch nur Brahman iſt. Er iſt auch die höchſte Abſtraktion des Lebens, die Allſeele oder der Âtman, der als ſtummer Zeuge hinter dem perſönlichen Bewußtſein und allen Lebensäußerungen ſteckt, wie der Begriff „Baum" hinter den einzelnen Bäumen des Waldes. Alles, was von Brahman gilt, das gilt auch von ihm. Er iſt reine Erkenntnis, allwiſſend, allgegenwärtig, unveränderlich. Vergl. Khand. III, 14: „Dem Âtman bringe man ſeine Verehrung dar, dem geiſtigen, deſſen Leib der Atem, deſſen Geſtalt das Licht, deſſen Selbſt der Äther iſt, der ſich Geſtalten bereitet, welche er will, dem gedankenſchnellen, voll rechten Wollens, voll rechten Haltens, allen Duftes, allen Saftes Urſprung, der nach allen Weltgegenden dringt, der durch das All reicht, wortlos, achtlos. So klein wie ein Korn Reis oder Gerſte oder Hirſe, alſo weilt dieſer Geiſt in dem Ich. Golden wie ein Licht ohne Rauch, ſo iſt er, weiter denn der Himmel, weiter denn der Äther, weiter denn dieſe Erde, weiter

[1]) Praepar. ev. XI, 3.

denn alle Wesen. Er ist das Ich meines Atems, er ist mein Ich. Mit diesem Âtman werde ich, wenn ich von hinnen scheide, mich vereinigen. Wer es so meint, wahrlich, da ist kein Zweifel. So sprach Sandilya."

Wenn die Einzelseelen einstweilen verschieden sind, genießen und leiden, sich aktiv und passiv verhalten, in Erkenntnis und Kraft beschränkt sind, so ist das nur eine Folge der beschränkenden Bedingungen, Upadhis, unserer gegenwärtigen Organisation. Ein Stück Bergkrystall, in die Nähe einer Rose gebracht, sieht rot aus. Kennt man aber seine wahre Natur, so weiß man, daß er dennoch wasserhell und durchsichtig ist. Ebenso erkennt der Weise das ewige Âtman in der Seele trotz ihrer individuellen Färbung, welche aus der Einwirkung ihres Körpers herrührt. Persönlichkeit ist nur eine vorübergehende Erscheinung, ein sich wieder auflösendes Erzeugnis des Weltgeschehens, eine Welle im Meer des All-Einen.

Eine Legende Khand. VIII, 7—12 erzählt, wie Prajâpati (ein Name des Weltschöpfers) dem Indra eine Belehrung erteilt, in der er ihn von Stufe zu Stufe in der Erkenntnis führt. Auf die Frage: „Was ist das Selbst?" lautet die nächste Antwort (des Materialismus): „Das Selbst ist der Leib, wie er in der Abspiegelung im Auge, im Wasser, im Spiegel sich darstellt." Auf die Entgegnung, daß dann das Selbst auch von den Gebrechen und dem Untergang des Leibes mit betroffen werde, folgt die zweite Antwort (des Idealismus): „Das Selbst ist die Seele, wie sie sich im Traume ergötzt." Auf das Bedenken, daß die träumende Seele, wenn nicht leide, so doch zu leiden glaube, heißt es drittens: „Wenn einer eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumgesicht erschaut: Das ist das Selbst, das Furchtlose, das Unsterbliche, das Brahman." Gegen die Einwendung, daß in diesem Zustand das Bewußtsein aufhört, daß er somit den Eingang ins Nichts vorstelle, erwidert endlich Prajâpati: „Sterblich fürwahr, o Mächtiger, ist dieser Körper, vom Tode besessen, er ist nur der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz, denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht. Körperlos ist der Wind — die Wolke, der Blitz, der Donner sind körperlos. So

wie nun diese aus dem Weltraum (in welchem sie wie die Seele im Leibe gebunden sind) sich erheben, eingehen in das höchste Licht und dabei hervortreten in ihrer eigenen Gestalt: so erhebt auch diese Vollberuhigung (der Tiefschlaf) sich aus dem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt hervor in eigener Gestalt. Das ist der höchste Geist."

In zuweilen hochpoetischer Weise wird an einer andern Stelle das Wesen der Seele geschildert. Brih. IV, 3—4: Zu Janaka dem Könige kommt Yâjnavalkya. Der König fragt: „Was dient dem Geist oder Menschen, Purusha, als Licht?" — — Die nächste Antwort lautet: „Die Sonne dient ihm als Licht." Aber wenn die Sonne untergegangen ist? — Der Mond. — Und wenn Sonne und Mond untergegangen sind? — Das Feuer. — Und wenn das Feuer erloschen ist? — Die Stimme, denn wenn im Finstern, wo man seine eigene Hand nicht sehen kann, eine Stimme sich erhebt, so geht man darauf zu. — Aber wenn auch die Stimme stumm ist, was dient dann dem Geiste zum Licht? — Dann dient er sich selbst (Âtman) als Licht. Was ist das für ein Selbst?

„Es ist unter den Lebensorganen der aus der Erkenntnis bestehende, im Herzen innerlich leuchtende Geist. Dieser durchwandert, derselbe bleibend, beide Welten. (Diese Welt im Wachen und Träumen, jene im Tiefschlaf und im Tode.) Es ist, als ob er sänne, als ob er schwankend sich bewegte. (In Wahrheit ist Brahman ohne individuelle Erkenntnis und Bewegung.) Denn wenn er Schlaf geworden ist, so übersteigt er im Tiefschlaf diese Welt und die Gestalten des Todes (der Vergänglichkeit, des Übels). Zwei Zustände sind dieses Geistes, der gegenwärtige und der in der anderen Welt. Ein mittlerer Zustand als dritter ist der des Schlafes. Wer in diesem weilt, schaut jene beiden Zustände, den gegenwärtigen im Traum und den in der andern Welt im Tiefschlaf.

Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er der Welt das Bauholz, fällt es selbst und baut es selber wieder auf vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes. Wenn er so schläft, so dient dieser Geist sich selber zum Licht. Daselbst sind nicht Gespanne, nicht Wagen, nicht Straßen, sondern Wagen, Gespanne, Straßen schafft er sich. Daselbst ist nicht Wonne, nicht Freude, nicht Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft

er sich. Daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, sondern Brunnen, Teiche und Flüsse schafft er sich, denn er ist der Schöpfer. — —

Im Traumesstande schweift er auf und nieder
Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,
Das eine Mal mit Frauen fröhlich scherzend,
Das andre Mal Entsetzliches erschauend.
Nur seinen Spielplatz, nicht ihn selber sieht man. — —

Nachdem er nun so im Traume sich ergötzt und umhergetrieben und nachdem er geschaut hat Gutes und Übles, so eilt er — — zurück zum Zustande des Wachens und alles, was er in diesem geschaut, davon wird er nicht berührt, denn dem Geist haftet nichts an. — — Und gleichwie ein großer Fisch an beiden Ufern hinstreicht, an dem diesseitigen und an dem jenseitigen, so gleitet der Geist an beiden Zuständen entlang, an dem des Traumes und des Wachens (ohne von ihnen berührt zu werden).

Aber gleichwie im Luftraum ein Falke oder Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begiebt, also eilt auch der Geist zu jenem Zustande, wo er eingeschlafen keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild mehr schaut. Das ist seine Wesensform, in der er über das Verlangen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von außen und innen, so auch hat der Geist, von Brahman, dem erkenntnisartigen Selbst umschlungen, kein Bewußtsein von außen und innen. Das ist seine Wesensform, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veda's nicht Veda's. Dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der Auswürfling nicht Auswürfling, der Büßer nicht Büßer. Dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens." — —

Die Seele wird im tiefen Schlaf bewußtlos, sie versinkt in das Unbewußte, das All-Eine. Dies ist ihr wahres Wesen. Nicht im wachen Bewußtsein, nicht im Traum, sondern im Tiefschlaf tritt es hervor. Es ist aber zugleich das Wesen aller Dinge, mit denen daher die Seele im tiefsten Grunde identisch ist.

Dies wird im weiteren Verlauf des bereits oben S. 49 angeführten Gespräches Khand. VI, 1 ff. dargethan.

Der Vater fährt fort: „Mein Sohn, hole mir eine Frucht von dem Feigenbaum."

Der Sohn erwidert: „Hier ist sie, mein Vater." — „Brich sie!" — „Sie ist gebrochen, Herr." — „Was siehest du darin?" — „Diese fast verschwindend kleinen Samenkörnchen." — „Brich eins derselben." — „Es ist gebrochen." — „Was siehest du darin?" — „Gar nichts, Herr." — „Mein Sohn, jene feine Essenz, die du nicht darin siehst, eben aus jener feinen Essenz besteht dieser große Feigenbaum. Glaube es, mein Sohn, das, was die unsichtbare, feine Essenz ist, in dem hat alles, was da ist, sein Selbst. Es ist das Wahre, es ist das Selbst und du, o Svetaketu, bist es."

„Wie die Bienen, mein Sohn, Honig machen, indem sie die Säfte verschiedener Pflanzen sammeln und den Saft in eine Form bringen, und wie diese Säfte keinen Unterschied machen und etwa sagen können: Ich bin der Saft dieser oder jener Pflanze; ebenso, mein Sohn, wissen alle Geschöpfe, wenn sie in dem Wahren (entweder im tiefen Schlaf oder im Tode) aufgegangen sind, nicht, daß sie im Wahren aufgegangen sind. Was immer diese Geschöpfe hier sind (nämlich Âtman), sei es ein Löwe, ein Wolf, ein Eber, ein Wurm, eine Fliege, eine Stechmücke, das werden sie immer wieder. Was nun jene feine Essenz ist, darin hat alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre, es ist das Selbst, und du, o Svetaketu, bist es."

„Bitte, Herr, belehre mich noch weiter," sagte der Sohn.

„So sei es, mein Kind," erwiderte der Vater. „Diese Flüsse, mein Sohn, strömen, die einen wie der Ganges nach Osten, die andern wie der Sindhu nach Westen. Sie steigen vom Meere auf als Wolken und kehren wieder zum Meere zurück als Regen. Ja sie werden wieder zum Meere. Und wie diese Flüsse, wenn sie im Meere sind, nicht wissen: Ich bin dieser oder jener Fluß; ebenso wissen alle diese Geschöpfe, wenn sie in das Wahre zurückgekommen sind, nicht, daß sie in das Wahre zurückgekommen sind. Was immer diese Geschöpfe hier sind, sei es ein Löwe, ein Wolf, ein Eber, ein Wurm, eine Fliege, eine Stechmücke, das werden sie immer wieder. Was nun jene feine Essenz ist, darin hat alles, was existiert, sein Selbst.

Es ist das Wahre, es ist das Selbst, und du, o Svetaketu, bist es."

„Bitte, belehre mich noch weiter," sagte der Sohn.

„So sei es, mein Kind," sagte der Vater. „Hier dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme morgen wieder zu mir." Er that es. „Bringe das Salz, das du gestern ins Wasser gelegt hast!" Er suchte es, aber er fand es nicht, denn es war zerschmolzen. „Koste von dieser Seite, wie schmeckt es?" — „Salzig." — „Koste von jener Seite, wie schmeckt es?" — „Salzig." — „Laß es stehen und setze dich zu mir." Er that es und sprach: „Es ist immer noch vorhanden." Da sprach jener: „Fürwahr, so nimmst du auch das Seiende im Leibe nicht wahr, aber es ist dennoch darin. Was nun jene feine Essenz ist, darin hat alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre, es ist das Selbst, und du, o Svetaketu, bist es."

„Bitte, belehre mich noch weiter," sagte der Sohn.

„So sei es, mein Kind," erwiderte der Vater. „Wenn ein Mensch krank wird, so versammeln sich seine Freunde um ihn und fragen: Kennst du mich? Solange nun nicht seine Sprache in seinem Geiste, sein Geist im Atem, sein Atem in der Glut und die Glut in der höchsten Gottheit aufgegangen ist, kennt er sie. Wenn aber seine Sprache in seinem Geist, sein Geist im Atem, sein Atem in der Glut und die Glut in der höchsten Gottheit aufgegangen ist, kennt er sie nicht. Was die feine Essenz ist, darin hat alles, was existiert, sein Selbst. Es ist das Wahre, es ist das Selbst, und du, o Svetaketu, bist es."

So belehrt dieser Vater den Sohn und führt ihn zu der höchsten Erkenntnis, die der Inder mit der Formel bezeichnet: „Tat tvam asi," d. h. „Das bist du," nämlich das andere außer dir, das All-Eine. Derselbe Gedanke, welcher recht eigentlich die Grundlage des ganzen Systems bildet, wird in dem Verse ausgedrückt Svet. IV, 3:

„Du bist das Weib, du bist der Mann,
Das Mädchen und der Knabe.
Geboren wächst du allerwärts,
Du wankst als Greis am Stabe."

Wir wollen nun weiter sehen, wie dieser Grundgedanke näher ausgeführt und mit den Thatsachen der Erfahrung in Einklang gesetzt wird.

2. Die niedere Anschauung vom Menschen.

Solange man noch nicht zur höheren Erkenntnis gelangt ist, muß man den Menschen allerdings als Einzelwesen betrachten. Dies lehrt das bereits S. 46 mitgeteilte Gleichnis von der Entstehung der Funken aus dem Feuer. Dazu sagt ein Ausleger, Bhâmati zu Ved. Sutra 4, 21: „Wie die von einem Feuer ausgehenden Funken von dem Feuer nicht schlechterdings verschieden sind, weil sie an der Natur des Feuers teilnehmen und andrerseits nicht schlechterdings gleichartig sein können, weil sie dann von dem Feuer und von einander nicht zu unterscheiden wären, so sind auch die Einzelseelen, wenn sie als Wirkungen Brahmans aufgefaßt werden, weder schlechterdings verschieden von Brahman, denn dies würde bedeuten, daß sie nicht von der Natur der Intelligenz sind, noch schlechterdings gleichartig mit Brahman, denn in diesem Falle wären sie von einander nicht verschieden. Auch würde es, wenn sie mit Brahman identisch und daher allwissend wären, überflüssig, den Menschen eine Unterweisung von der Art zu geben, wie sie die Upanishads enthalten."

Ein anderes Gleichnis S. 694, 12 besagt: „Die Einzelseelen sind als Ebenbilder der höchsten Seele zu betrachten, vergleichbar den Sonnenbildern im Wasser. Gleichwie, wenn eins dieser Sonnenbilder zittert, die andern nicht mitzittern, so betreffen auch Thaten und Früchte der einen Seele die übrigen nicht."

Dasselbe Gleichnis findet sich in den Mokshasâstra's:

„Wie diese Sonne, deren Wesen Licht ist,
Vielfach erscheint in vielerlei Gewässern,
Durch die Bestimmungen vervielfacht räumlich;
So ist's auch mit dem ungebornen Âtman."

Ebenso folgendes S. 787, 9:

„Die eine Wesensseele wohnt in jedem Wesen,
Eins ist sie und doch vieles wie der Mond im Wasser."

Die Bestimmungen, durch welche die räumliche Vervielfachung oder Individuation der Allseele hervorgebracht wird, die Upadhi's, sind: I. der grobe Leib, bestehend aus den Elementen, welchen die Seele im Tode abwirft; II. dasjenige, was auch die körperlose Seele an sich trägt, nämlich einen wechselnden Teil, ihre moralische Beschaffenheit, und einen bleibenden Teil,

mit dem sie von Ewigkeit her bekleidet ist. Dieser letztere besteht aus dem feinen Ätherleib, der den Samen oder Keim des groben Leibes bildet und aus den Lebensgeistern. Diese zerfallen wieder in zwei Klassen, in das System des unbewußten Lebens, der physiologischen Vorgänge innerhalb des Leibes und in das System des bewußten Lebens, welches gebildet wird durch die fünf Sinnesorgane und die fünf Thatorgane, d. h. die Verrichtungen der Rede, der Hände, der Füße, der Zeugung, der Verdauung.

Der Mensch, von diesem Standpunkte aus betrachtet, empfindet Liebe, Haß, Lust, Schmerz, wird von Leidenschaften bewegt, ist ein leidendes und handelndes Wesen. Das setzt auch der Veda voraus, da er mit seinen Geboten und Verboten eine gewisse Richtung des Handelns vorschreibt. Von der Seele im Zustande des Traumes heißt es auch Brih. IV, 3, 12: „Unsterblich schweift sie, wo es ihr beliebt," und Brih. II, 1, 17: „Sie nimmt die Erkenntnis der Lebensgeister in sich auf." Damit wird sie als handelnd bezeichnet. „Sie ist so angesehen von Gott abhängig, denn wenn sie auch mit Fehlern, wie Liebe, Haß und dergleichen behaftet ist, so ist doch Gott von dem allen die bewegende Ursache, denn so sagt die Schrift Kaush. III, 8: „Er allein läßt das gute Werk thun den, welchen er aus dieser Welt emporführen will, und er allein läßt das böse Werk thun den, welchen er abwärts führen will." Diese Seele ist als Pünktchen von der Größe eines Atoms zu denken, gleich dem zehntausendsten Teil von der Spitze eines Haares oder einer Ahle und wohnt im Herzen," S. 667, 1.

Daß ihre Verbindung mit dem Bewußtsein über den Tod fortbestehe, wird Brih. IV, 3, 7 gesagt, siehe S. 69: „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist. Dieser durchwandert, derselbe bleibend, beide Welten, es ist, als ob er sänne, als ob er schwankend sich besänne." Dazu sagt Sankara S. 664, 13: „Daß er, derselbe bleibend, beide Welten durchwandert, beweist, daß mit dem Tode keine Trennung von dem Bewußtsein stattfindet. Sein Denken und Bewegen ist durch dieses Bewußtsein bedingt, darum heißt es: „„Es ist, als ob er sänne, als ob er schwankend sich bewegte"".

Für die Unsterblichkeit der Seele in diesem Sinne werden sogar folgende Beweise gegeben, S. 955, 1 ff.: Man behauptet, daß die geistigen Thätigkeiten nur Thätigkeiten des Leibes sind, weil sie nicht länger bestehen als der letztere. Ebenso gut könnte man sagen, daß die Wahrnehmung eine Thätigkeit der Lampe sei, weil sie aufhört, wenn diese nicht mehr leuchtet. Der Leib ist nur die Lampe für die Seele. Ihre Thätigkeit hört überdies schon auf, wenn der Leib (als Leiche) noch lange vorhanden ist. Dazu kommt, daß die Eigenschaften des Leibes auch von andern wahrgenommen werden, nicht aber die Eigenschaften der Seele. Ferner: Wenn die geistigen Wahrnehmungen und Thätigkeiten bloß von den körperlichen Stoffen ausgehen sollen, so sind doch diese körperlichen Stoffe selber Gegenstand der Wahrnehmung. Ein solches Verhältnis ist aber ein Widerspruch in sich selbst, denn das Feuer, so heiß es sein mag, kann sich selber nicht verbrennen und der geschickteste Tänzer vermag nicht auf seine eigene Schulter zu springen.

3. Die Leugnung der Persönlichkeit.

Alles Gesagte ist völlig richtig, aber nur auf dem Gebiete der niederen, erbaulichen Betrachtung. Für den Wissenden auf seinem höheren Standpunkt verschwindet die Persönlichkeit ganz. Der Mensch ist hier schon gegenwärtig kein Einzelwesen mehr, sondern im höchsten Abstraktum aufgegangen, also gleich Brahman oder Âtman. „Die Vielheit der Seele ist illusorisch, jeder ist das ganze, ungeteilte Brahman, jeder als dieses unendlich, allgegenwärtig, alldurchdringend, unwandelbar, allmächtig, ewig, allwissend, ohne alle Unterschiede und Organe, weder Thäter, noch Genießer, weder sündigend, noch leidend, seinem Wesen nach reine Geistigkeit, objektloses, müheloses, reines Erkennen. Als solche ist die Seele in uns bloßer Zuschauer, welcher bei allem Erkennen als innerster Kern desselben gegenwärtig, müßig das Welttreiben und seine Illusionen überschaut, ohne sich im mindesten in dasselbe einzumischen.“ [1])

So heißt es Mund. III, 1, 1:

---

[1]) Deußen a. a. O. S. 351.

Zwei Vögel, schön befiedert, wisse
Auf einem Baum verbunden du.
Der eine ißt die süße Beere,
Der andre sieht nicht essend zu.

Unter dem, der ißt, ist die Einzelseele, unter dem Zuschauenden der Âtman zu verstehen.

Die Gleichnisse von der Glut und den Funken, von der Sonne und ihren Spiegelbildern sind hier ohne Bedeutung. An letzterem tadelt Sankara, daß Sonne und Mond eine bestimmte Gestalt haben und räumlich von ihren Spiegelbildern getrennt sind, während der Âtman mit der Seele identisch ist, S. 810, 6 ff. Ferner ist die Annahme derjenigen, aus Name und Form gebildeten Bestimmtheiten, der Upadhi's, welche bewirken, daß sich die Einzelseele von der Allseele unterscheidet und ihre Allwissenheit und Allmacht nicht erkennt, nur ein Bedürfnis des Nichtwissens.

Die Seele hat keine Empfindung, S. 689, 9. Nur durch das Nichtwissen gelangt sie dazu, im Leibe ihr Selbst zu erblicken und nur auf diesem Wahne beruht die Empfindung des Schmerzes. Der Schmerz ist bloß eine Täuschung, welche daher rührt, daß wir unser Ich nicht von dem Leib, den Sinnen u. s. w. unterscheiden. Das Falsche dieser Einbildung ergiebt sich auch daraus, daß der Schmerz (beim Mitleid) über den eignen Leib hinausreicht. Wenn uns nämlich ein Sohn oder ein Freund stirbt, so empfinden wir Schmerz, weil wir wähnen, daß er uns gehöre. Der Weise dagegen, welcher sich von jenem Wahne frei gemacht hat, empfindet keinen Schmerz darüber. So empfindet auch derjenige keinen Schmerz mehr, der sich von dem Wahne frei gemacht hat, daß der Körper ihm angehört.

Ebensowenig ist die Seele wollend oder handelnd. S. 673, 3: „Das Thäterseín kann ihr nicht von Natur eigen sein, weil dann keine Erlösung möglich wäre. Denn wäre das Thäterseín der Seele von Natur eigen, so gebe es davon keine Befreiung, wie für das Feuer keine von der Hitze. Ohne Befreiung vom Thäterseín aber ist die Erreichung des Zieles für den Menschen nicht möglich, denn alles Thun ist seinem Wesen nach ein Leiden."

S. 659, 1 f.: „Die Schrift sagt, daß im Tiefschlaf, wo die Seele von dem All-Einen umschlungen ist, keine Ermüdung statt-

findet. „„Das ist die Wesensform derselben, in der sie gestillten Verlangens, selbst ihr Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden,““ S. 107. Dazu bemerkt der Lehrer Bâdarâyana: „Man muß nicht glauben, daß das Thäterseín der Seele von Natur eigen sei, wie die Hitze dem Feuer. Vielmehr wie im Leben ein Zimmermann mit der Axt und den andern Geräten in der Hand thätig ist und Schmerz empfindet, dann aber nach Hause geht, die Axt und sonstigen Geräte ablegt und in seinem natürlichen Zustande feiernd und ohne Arbeit Lust empfindet; so auch ist die Seele, solange sie mit der im Nichtwissen begründeten Zweiheit behaftet ist, in den Zuständen des Wachens und Träumens thätig und empfindet Schmerz, dann aber geht sie, um die Ermüdung abzuwerfen, in sich selbst, in die höchste Seele ein, ist befreit von der Ausrüstung der Werkzeuge des Wirkens, ist nicht handelnd und empfindet Lust in dem Zustande des Tiefschlafs und ebenso im Zustande der Erlösung, wo sie, nachdem die Finsternis des Nichtwissens durch die Fackel des Wissens verscheucht ist, reine Seele, feiernd und selig ist.“

Da die Seele also in Wahrheit weder wollend noch handelnd ist, so findet auch keine Mitwirkung Gottes, der sie ja selbst ist, bei ihren Handlungen statt. Sie ist ebenso groß wie Brahman, also unendlich, wie es auch die Stelle Brih. IV, 4, 22 besagt: „Wahrlich dieses große, ungeborne Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende Geist,“ S. 659, 1.

Die Beweise für die Fortdauer der Einzelseele über den Tod gelten nur für dasjenige Dasein, das sie überhaupt hat, nämlich ein illusorisches, bloß eingebildetes, welches das Nichtwissen annimmt. Diese Art von Dasein dauert nämlich fort bis zum Erwachen des Bewußtseins von der Einheit mit Brahman. Darin besteht die wahre Unsterblichkeit, bei welcher die Seele nicht mehr sterben kann, während ihre Individuation immer neue Verleiblichung und immer neues Sterben bewirkt. Darum heißt es Svet. III, 8:

„Den großen Geist, jenseits der Dunkelheit,
Wie Sonnen leuchtend habe ich gesehen.
Wer diesen schaut, dem wird Unsterblichkeit,
Nicht giebt es einen andern Weg zum Gehen.“

Der große Geist ist das Unbewußte. Nur in der Vereinigung mit ihm befindet man sich jenseits des Todes. Darum

sagt Yâjnavalkya: „Nach dem Tode hat man kein Bewußtsein mehr," S. 31. Alle Persönlichkeit ist also schon gegenwärtig nichts als Schein und Täuschung. Die Zustände der Bewußtlosigkeit, vor allem der Tiefschlaf, zeigen das wahre Wesen der Seele. —

Was haben wir darauf zu erwidern? — Allerdings verläuft das Leben der Seele in dem Wechsel von Bewußtlosigkeit und Bewußtsein, von Schlafen und Wachen, von Ruhe und Thätigkeit, von Keim und Entfaltung, von Potenz und Actus. Aber ein solcher Wechsel macht sich in den Wirkungen jeder Kraft bemerkbar. Nicht nur in den Erscheinungen des Pflanzen- und Tierlebens, sondern auch in der unorganischen Natur ist er zu finden als der Unterschied von toter und lebendiger Kraft. Die erstere ist das durch irgend ein Hindernis unwirksam gemachte Bestreben, eine Bewegung hervorzubringen, z. B. die Schwerkraft einer unterstützten Last, eines aufgezogenen Gewichtes, einer Flüssigkeit in einem Becken, die Spannkraft einer zusammengedrückten Feder oder eines Gases. Lebendig nennt man die Kraft als frei wirkende Ursache einer Bewegung. Sie tritt in die Erscheinung, sobald das entgegenstehende Hindernis beseitigt ist. Die ganze, neuere Physik beruht auf dem großen Gesetz von der Erhaltung der Kraft. „Es ist ein allgemeiner Charakter aller bekannten Naturkräfte, daß ihre Arbeitsfähigkeit erschöpft wird in dem Maße, als sie wirklich Arbeit hervorbringen. — — Wenn nun eine gewisse mechanische Arbeitsmenge verloren geht, so wird ein entsprechendes Äquivalent von Wärme gewonnen oder statt dieser von chemischer Kraft, und umgekehrt, wenn Wärme verloren geht, gewinnen wir ein entsprechendes Äquivalent von chemischer oder mechanischer Arbeitskraft, und wenn chemische verloren geht, von Wärme oder Arbeit, so daß bei allen diesen Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Naturkräften Arbeitskraft zwar in einer Form verschwinden kann, dann aber genau in äquivalenter Menge in einer andern Form neu auftritt, also weder vermehrt noch vermindert wird, sondern in gleichbleibender Menge bestehen bleibt."[1]) Die Einzelwesen versinken also bei dem Wechsel ihrer Zustände keineswegs in das Meer des All-Einen, welches immer wieder neue daraus hervortauchen läßt, so daß der Mensch nach jeder Bewußtlosigkeit ein

[1]) Helmholtz a. a. O. II, S. 177.

anderer wäre, sondern die Seele hat nur ihre Thätigkeit für eine Weile eingestellt, um sie später als dieselbe wieder aufzunehmen.

Sankara erkennt dies selbst. Er fragt S. 797, 2: „Wie ist es möglich, wenn der Tiefschlaf ein völliges Aufgehn in Brahman ist, daß dann beim Erwachen sich jede Seele wieder zu ihrer Individualität zurückfindet? Wenn man einen Tropfen in eine Wassermasse gießt und ihn dann wieder herausholt, so ist es doch nicht derselbe." Seine Antwort lautet: „Der Erwachende ist derselbe 1. wegen des Werkes. Ein am Abend begonnenes und am Morgen vollendetes Werk kann nicht an zwei Seelen verteilt sein; 2. wegen der Erinnerung, die fortbesteht und den Fortbestand der Einzelseele beweist; 3. wegen verschiedener Schriftworte; 4. weil Unverschuldetes den Menschen treffen, Verschuldetes ungebüßt bleiben würde, wenn der Erwachte eine andere Person wäre." Er gesteht daher, daß das Einswerden mit Brahman durch Tiefschlaf, Tod und Weltuntergang doch bloßer Schein sei, da die Persönlichkeit potentiell fortbestehe, um aus ihrem Samen unverändert wieder hervorzugehen.

Die Behauptung, daß die Seele in Wahrheit weder Schmerz empfindet, noch thätig sei, schlägt der Erfahrung dermaßen ins Gesicht, daß man ihren Mut bewundern muß. Allein sie ist die notwendige, wenn auch verzweifelte Folge der Voraussetzung, daß der Wille nicht zum Wesen des Geistes gehört, sondern nur eine Verdunkelung desselben ist. Mit dem schöpferischen Willen Gottes ist die wirkliche Vielheit der Einzelwesen geleugnet, die nur durch ihn gesetzt sein kann, und wenn im Menschen das Wollen nur eine Unart der Seele ist, so kann auch das persönliche Selbstbewußtsein nicht zu ihrem Wesen gehören, da es auf dem Wollen beruht, S. 31 f.

Daraus ergiebt sich dann das berühmte Tat tvam asi „das bist du". Wenn die Auffindung überraschender Ähnlichkeiten Witz ist, so verdient dies Wort eine solche Bezeichnung gewiß. Denn allerdings habe ich mit allem, was da ist, etwas gemein, woran ich niemals denke, nämlich das Sein. Aber deshalb höre ich doch nicht auf, etwas Besonderes zu sein. Die Eiche ist ein Baum und die Fichte ist ein Baum, aber deshalb ist die Eiche doch keine Fichte. So keck man den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt mit der Behauptung beseitigen will: „Das bist du" — das Selbstbewußtsein ist eine kalte Thatsache und

bleibt dabei: „Das bist du nicht.“ Dem Ich steht ein Nicht-Ich gegenüber oder alle Worte haben keinen Sinn mehr.

Wer durch alle vier Elemente:
Feuer, Luft, Wasser und Erde rennte,
Der wird zuletzt sich überzeugen,
Er sei kein Wesen ihresgleichen. (Goethe.)

Mit der Ausrede, daß alle Verschiedenheit in der Welt nur Schein und Täuschung sei, ist wenig geholfen. Denn woher der Schein? Die Vedantisten sagen, er sei die Folge des Nichtwissens, der Avidyâ, und diese wurde als eine Art unabhängiger Macht, ja zuletzt als ein mythologisches Wesen, Mâyâ, gefaßt. Allein wenn Brahman alles ist, so ist er auch Avidyâ oder Mâyâ, d. h. Wesen und Schein sind identisch.

In diesen Widerspruch mit sich selbst muß man bei Leugnung der Persönlichkeit immer verfallen.

Ihr mäkelt an der Persönlichkeit
Vernünftig, ohne Scheu.
Was habt ihr denn, das euch erfreut,
Als eure liebe Persönlichkeit,
Sie sei nun, wie sie sei? (Goethe.)

Der Vedantist giebt zwar, wie wir sahen, S. 27, zu, daß die Existenz des Ich im Menschen nicht geleugnet werden könne, denn wer es thäte, wäre doch selbst das Ich, das er leugnet. Da indes nur Brahman existiert, so folgert er daraus nur die Identität des Ich mit Brahman. Aber es war nicht von dem abstrakten, indischen Ich, dem Âtman, die Rede, sondern von dem konkreten Ich des gewöhnlichen Menschen, denn dieses ist allein in der Lage, etwas zu leugnen, und wenn dieses Ich mit Brahman identisch ist, so gilt der Satz des Widerspruchs nicht mehr: A nicht = Nicht A.

4. Die Geschöpfe als Ideen Gottes.

Wir haben das Weltbild des Menschen erkannt als eine durch gewisse Zeichen oder durch das schöpferische Wort bewirkte Übertragung aus dem Geiste Gottes. Die Geschöpfe sind alsdann nichts anderes als göttliche Ideeen, die sich vor uns entfalten und auseinandertreten, räumlich, zeitlich, körperlich werden, sich verleiblichen. Dies lehrt eigentlich schon der un-

mittelbare Augenschein. „Wenn das Glied eines Hummers abgeworfen ist und nach der wunden Stelle hin ein Andrang tierisch-plastischer Flüssigkeit stattfindet, so ist das Gesetz, die Idee eines solchen Gliedbaues, augenfällig wirksam und ordnet sofort den ausschwitzenden Eiweißstoff dergestalt, daß er durchaus und gerade nach diesem Gesetze anschießen und Gestalt annehmen muß." — — „Das ganze Wunder des Wachstums erklärt sich durch ein vervielfältigtes Gesetztwerden sekundärer Zellen, als ebenso vieler Wiederholungen der eigentlichen Urzelle des Ei's, in welcher die Idee des Ganzen sich zuerst verwirklicht hatte. In jeder dieser sekundären Zellen liegt nun die Möglichkeit, auch an sich wieder als Urzelle aufzutreten und so abermals durch Setzung neuer sekundärer Zellen einen neuen Organismus zu begründen, z. B. bei Pflanzen. Ob nun aber in einem werdenden Organismus die bedingende Idee so mächtig ist, daß sie eine höhere Konzentration des Ganzen festhält, so daß keine oder nur sehr wenige Zellen (Eizellen) die Bedeutung einer neuen Urzelle erlangen, oder ob es vielen sekundären Zellen leicht gemacht ist, sich wieder zu Urzellen zu steigern, davon hängt es ab, ob Teilungen des Geschöpfes möglich werden oder nicht. Auf sehr niedern Stufen des Lebens begründet jede Zelle leicht ein neues Einzelwesen, gerade wie ein Quecksilbertropfen, wenn ich ihn zerdrücke, zu nichts anderem als willkürlich vielen Quecksilbertröpfchen wird."[1])

Die Gesamtheit dieser Ideeen ist die Natur, denn natura rerum, d. h. Geburt der Dinge, nannten die Alten die Erscheinungswelt. Sie zeigt uns jedoch nicht eine Galerie von regungslosen Bildern, sondern eine Unendlichkeit von Vorgängen und Veränderungen, unablässiges Werden und Vergehen, ewige Bewegung, in der es keinen Augenblick Ruhe giebt. Diese Bewegung vollzieht sich in erhabener Harmonie und Zweckmäßigkeit, aber nach unabänderlichen Gesetzen, so daß der Gedanke entsteht, das Weltall sei nichts als eine ungeheure Maschine. Können Ideeen, Vorstellungen, Gedanken unbewußt und mechanisch arbeiten?

Die Beobachtung unseres eigenen geistigen Lebens zeigt uns, daß dies fortwährend geschieht. Einen Gedanken zu erzeugen

[1]) Carl Gust. Carus, Vergleichende Psychologie. Wien 1866. S. 35. 70.

oder ihn zu erfassen und festzuhalten, ist allerdings immer nur durch eine Anstrengung des bewußten Willens möglich. Aber wenn wir ihn in unsern sichern, geistigen Besitz gebracht haben, so lebt er darin fort, ohne daß wir darum wissen und stellt sich auf die leiseste Anregung in unserm Bewußtsein ein, ja er setzt wohl unsere Muskeln ohne Beteiligung desselben in Bewegung. Dies ist die allbekannte Wirkung aller Übung, alles Unterrichts, aller Gewohnheit. Wenn z. B. ein Kind zu sprechen anfängt, oder wenn ein Erwachsener eine fremde Sprache lernt, so kostet es ihnen eine sehr große Mühe, sich die Worte, Wendungen, Gesetze derselben in solcher Weise anzueignen, daß sie ihnen völlig zu Gebote stehen. Selbst die zur richtigen Aussprache erforderliche Bewegung der Stimmbänder und Mundmuskeln muß erst mit großer Sorgfalt geübt werden. Ist aber diese geistige Arbeit endlich bewältigt, so gelangt man dahin, die Sprache fließend zu reden, d. h. es findet keine Auswahl der richtigen Ausdrücke durch das Bewußtsein mehr statt, dieselben fließen dem Geiste unwillkürlich zu. In gleicher Weise ist die Sprache überhaupt entstanden. Wie sehr sie ursprünglich das Werk absichtsvoller Erfindung war, beweisen noch vielfach die Stammworte, welche die Lautmalerei, und die Wortableitungen, welche die Ideeen-Verbindungen deutlich erkennen lassen. Später lebt sie im Munde des Volkes fort, ohne ein Bewußtsein ihres Ursprungs zu erfordern.

So wird jede geistige oder körperliche Fertigkeit zuerst durch angestrengte Übung erworben, um dann in eine ganz unbewußte, automatische Thätigkeit überzugehen. Jahrelange Mühe muß man auf die Erlernung der Kunst des Lesens und Schreibens verwenden, die man dann ausübt, ohne auch nur daran zu denken. Ein guter Klavierspieler ist imstande, ein schwieriges Musikstück in voller Geistesabwesenheit vorzutragen. Wenn wir einen Spaziergang machen wollen, haben wir keineswegs nötig, zu jedem Schritt, den wir thun, einen besonderen Entschluß zu fassen oder an die Erhaltung unseres Gleichgewichts dabei zu denken, so viel Schwierigkeiten uns das alles auch als Kindern gemacht hat. Sind die Beine einmal in richtige Bewegung gebracht, so setzen sie dieselbe mechanisch fort wie eine aufgezogene Uhr.

Diese unbewußte Fortsetzung ursprünglich bewußter Willensakte erzeugt und bildet dann auch die entsprechenden Organe.

Durch unausgesetzte Übung wird jeder Muskel, jeder Sinn zu größerer Leistungsfähigkeit entwickelt, während sie bei Nichtgebrauch erschlaffen und verkümmern. Eine solche körperliche Beschaffenheit pflanzt sich aber durch Vererbung fort, d. h. dieselbe unbewußt wirkende Idee, welche den elterlichen Organismus umgebildet hat, beherrscht auch die Gestaltung der mit diesem zusammenhängenden Nachkommen.

Daraus ergiebt sich mit unanfechtbarer Folgerichtigkeit, daß alle Organe überhaupt auf diese Weise entstanden sind. Die ganze Welt der Organismen muß ursprünglich mit Absicht und Überlegung ins Dasein gerufen sein, so automatisch sie auch gegenwärtig sich fortpflanzt und alle ihre Lebensverrichtungen ausübt. Nicht der leibliche Apparat war zuerst da, um dann den Geist aus sich hervorgehen zu lassen, wie ein Kochtopf den Dampf, sondern umgekehrt ist der Leib mit allen seinen Teilen nichts als das Erzeugnis des Geistes, der Idee.

Eins der niedersten Tiere ist die Amoebe, ein Wesen, das nie zweimal in ganz derselben Form erscheint. Sie hat keine besonderen Organe, weder Kopf, noch Magen, noch Füße. Dennoch kann sie Berührung empfinden, andere Stoffe verzehren, verdauen, das Unverdauliche von sich geben, sich fortbewegen. Sie macht sich nämlich ihre Organe nach dem jeweiligen Bedürfnis selbst, läßt Füße aus ihrem Leibe hervortreten, wenn sie sich bewegen will und verwendet diese Füße zugleich als Magen, wenn sie eine Beute ergriffen hat und verzehrt. Denken wir uns, die schöpferische Weisheit wollte eine höhere Entwicklung dieses Wesens. Wie wird sie zu Werke gehn? Sie regt in ihm etwa einen Trieb an, den unverdaulichen Kalk ihrer Nahrung oder des Wassers auf ihrer Haut abzulagern und sie damit zu überziehen. Der blindlings wirkende Trieb vererbt sich auf zahllose Nachkommen und bedeckt sie zuletzt alle mit schützenden Schalen. Höher hinauf empfängt eine organische Idee die neue Eingebung, die Kalkteilchen nicht nach außen als Panzerkleid, sondern nach innen als Knochengerüst zur Stütze der Weichteile zu verwenden und entfaltet sich so durch Vererbung von einem Individuum zum andern, zur Welt der Wirbeltiere. Durch Teilung der Arbeit erleichtert der Schöpfer in diesen die Verrichtungen des Lebens, indem er sie lokalisiert. Der Hunger bildet den Magen, der Blutumlauf führt zur Zusammenziehung

des Herzmuskels, die Atmung breitet Kiemen und Lungen aus, die Ortsbewegung treibt Gliedmaßen hervor. Die allgemeine Empfindung verdichtet sich in den Sinnesorganen, welche deutliche Wahrnehmungen und Vorstellungen liefern und so ein eigenartiges niederes Seelenleben erzeugen. Jahrtausende haben diese Schöpfungen zu ihrer Vollendung bedurft, aber nur Thoren messen die Ewigkeit Gottes mit ihrer Uhr.[1]) Aus dem Eigenleben der organischen Ideeen erklären sich zahllose Erscheinungen in der Tierwelt, die man Anstand nehmen muß, aus unmittelbarem Gotteswillen abzuleiten. Man denke an die Grausamkeit der Katze, die ihr Spiel treibt mit der Maus, an die Verschlagenheit der Schlupfwespe, die ihre Eier in den Leib der Raupe legt, an die Entartung der Parasiten, die nur noch in den Eingeweiden anderer Tiere leben.

Ein ähnliches Eigenleben tritt mehr oder minder deutlich bei allen Ideeen hervor, deren Zusammenspiel das Naturganze bildet. Der Pflanze fehlen die Organe der Empfindung und Bewegung, aber nicht der dunkle Allsinn, der sie gebildet hat. Bäume und Blumenzwiebeln merken im Frühlinge das Längerwerden der Tage, selbst wenn der Winter noch da ist. Das Blatt ist für Licht und Wärme empfindlicher als die Haut der Tiere. Die Ranken der Klettergewächse tasten nach einer Stütze umher, die Wurzeln strecken ihre Fäden nach dem Wasser. Viele Blüten öffnen sich der Sonne und bleiben ihr den ganzen Tag zugewendet, manche stoßen bei einer Berührung des Fruchtknotens die Staubfäden hervor, andere strecken sogar ihre Fühlfäden über ein Stück rohes Fleisch aus, das in den Kelch gelegt wird, und verzehren es. Gänzlich mechanisch scheinen die Stoffe und Kräfte in der unorganischen Welt zu wirken. Dennoch fehlt es auch hier nicht an Vorgängen, welche ein solches Eigenleben erkennen lassen. Der Krystall ordnet seine Atome in Anpassung an eine stattgefundene Berührung. Metalle und Mineralien zeigen Veränderungen, wenn sich die Verhältnisse ihrer Umgebung ändern. Ein Stück Gold z. B., in ein Gefäß mit geschmolzenem Blei gelegt, entsendet einen Teil seiner Masse bis an die Oberfläche des Bleis. An einer Stahlstange läßt sich ein noch merkwürdigeres Experiment machen. Man zieht sie mit solcher Gewalt

[1]) Vgl. S. 58 ff.

auseinander, daß sie an einer Stelle dünner wird, und hobelt sie dann so weit ab, daß sie wieder überall gleich stark ist. Wiederholt man nun einen Zug wie den ersten, so giebt das Metall zwar wieder an einer Stelle nach, diese ist aber niemals die durch den vorigen Versuch bereits geschwächte, wie man erwarten sollte, sondern eine ganz andere. Die Massenteilchen sind gleichsam nach der gefährdeten Stelle hingeströmt und haben sich beeilt, sie gegen die Gefahr eines neuen Bruches zu schützen.[1])

So schließt die Einheit des Weltsystems die relative Selbständigkeit der Einzelwesen nicht aus, sondern ein. — „Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nicht-Leben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiter die Kämpfe der Lapithen und Centauren abgebildet. Wie hier der Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Äußerste und Entfernteste von Gott noch volles und kräftiges Leben in sich selbst. — — Wirkliche Natur ist erst dann möglich, wenn das Produkt nicht im Entstehen aufhört, sondern immer wieder entsteht, d. h. sich beständig reproduziert oder selbst fort und fort produktiv ist. Die Natur ist darum gleich einem Urprodukt, das sich in einer unendlichen Reihe von Produkten entwickelt, einer unablässig fortgehenden Entwicklungsreihe.“[2])

Selbst im menschlichen Geiste haben die Ideeen noch eine Art von Eigenleben, welches von Herbart anschaulich beschrieben ist. Die Vorstellungen haben einen Drang, sich in Gebärden und Worten zu verkörpern, dessen Unterdrückung eine gewisse Anstrengung des Willens erfordert und leicht zu Fehlern durch Versprechen und Verschreiben oder zu Selbstgesprächen führt. Beim Einschlafen, wo jede bewußte Willensregung pausiert, werden sie durch Reizung der Sinnesnerven zu Anschauungen und führen die seltsamen Spiele der Schlummerbilder auf. Stets suchen sie

[1]) Aus einem Vortrage von C. E. Guillaume in der Schweizer Gesellschaft für Naturwissenschaft 1900.

[2]) Schelling, Stuttg. Privatvorles. S. W I. Bd. VII, S. 454.

sich im Bewußtsein zu behaupten, kämpfen mit andern Vorstellungen, werden von ihnen verdrängt, wenn sie schwächer sind. Sie dienen zur Nahrung der höheren Begriffsvorstellungen, die sich aus ihnen bilden, associieren sich und erzeugen neue in unabläſſiger Reihe. Das Zellenleben des Leibes scheint sich in dem Vorstellungsleben der Seele zu wiederholen.

Charles Lyell[1]) findet in der Bildung der Sprachen das biologische Entwicklungsgesetz der organischen Arten wieder. „Die lebenden Sprachen stammen von den toten ab, wie die lebenden Tierspecies von den fossilen. Die Übergangsmundarten sind meist verschwunden. Unbedeutende Veränderungen, welche man durch eine Generation verfolgt, reichen im Laufe vieler Jahrhunderte hin, so mächtige Umwälzungen der Sprachformen hervorzubringen, z. B. leichte Änderung der Betonung, Aussprache, Rechtschreibung, Lehnworte einer fremden Sprache. Es giebt keine Grenze der Veränderung. Täglich entstehen neue, technische Ausdrücke in Gewerbe und Handel, in Kunst und Wissenschaft. Dabei giebt es bestimmte Gesetze, durch welche im Kampf ums Dasein Ausdrücke und Mundarten den Sieg erhalten: Kürze und Leichtigkeit der Aussprache, Wohlklang, Mode, beliebte Redner und Volksschriftsteller, Schulen. Zwischen den Mundarten, die am nächsten verwandt sind, ist der Kampf am heftigsten und das Aussterben einer solchen zerstört einen Teil der Glieder, durch welche weiter von einander verschiedene Sprachen miteinander zusammenhängen. Wenn das Holländische ausstürbe, wären Englisch und Deutsch durch eine größere Lücke getrennt. Sprachen, die von großen Völkern gesprochen werden, dauern länger, besonders wenn die Neigung zur Veränderung längere Zeit durch eine Muster-Litteratur aufgehalten wird. Aber zuletzt hält auch das nicht vor, selbst heilige Sprachen sterben aus wie Hebräisch, Sanskrit, Griechisch, Latein. Buchstaben, die aus ihnen herrühren, verbleiben in der Rechtschreibung der Tochtersprachen als stumme Reste früherer Aussprache, wie die rudimentären Organe in der Tierwelt. Eine ausgestorbene Sprache kann nie wieder belebt werden, da dieselbe Verkettung von Umständen, unter denen sie blühte, nicht wiederkehrt. Die

[1]) Das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde. Deutsch von L. Büchner. Leipzig 1864. S. 93.

Beständigkeit der Sprachen ist die Macht der Erblichkeit in der organischen Welt, welche die Jungen ihren Erzeugern ähnlich macht. Die erfindende Macht, welche neue Worte entstehen läßt oder alte den neuen Umständen anpaßt, gleicht der Bildung von Spielarten in der belebten Schöpfung. Die fortschreitende Veränderung ist eine notwendige Folge des geistigen Fortschritts der Menschheit. Eine größere Zahl von Ausdrücken wird nötig, weil mehr und abstraktere Begriffe entstehen. Worte, die vorher in unbestimmtem Sinne gebraucht wurden, erlangen eine genauere Bedeutung. Es müssen mehr Ausdrücke gebraucht werden, um Ideeen zu bezeichnen, für die früher ein einziger ausreichen mußte. Diese Art Arbeitsteilung wird um so weiter getrieben, je vollkommener die Sprache wird, gerade so wie die höheren Tiere besondere Organe zum Sehen, Atmen, Verdauen haben, während bei den niederen alles durch denselben Körperteil besorgt wird." Wenn so die in den Sprachgebilden verkörperten Vorstellungen der Menschen sich verhalten wie die in den Lebewesen zur Erscheinung kommenden göttlichen Ideeen, so sind die unorganischen Grundstoffe, aus denen sie sich aufbauen, mit den einzelnen Buchstaben, Lauten, Silben und Worten der Sprache zu vergleichen.

Gleichwohl ist die Sprache ein Werkzeug des Geistes, von ihm selber erfunden und beständig gehandhabt. Einen Mechanismus, in dem das Spiel der Kräfte nach seinen eigenen Gesetzen vor sich geht und der dennoch von dem höchsten Geiste erdacht und erschaffen ist, stellt nun auch das Naturganze mit all seinem Eigenleben dar. Darin liegt keine Beschränkung Gottes. Derjenige, welcher eine Maschine oder Vorrichtung konstruiert, um durch dieselbe persönliche Arbeit zu ersparen, steht ohne Zweifel höher als derjenige, welcher die Arbeit beständig mit dem Aufwand seiner Körperkraft verrichtet, selbst wenn die letztere riesengroß wäre. Auch die höchste Weisheit giebt sich in der Schöpfung einer selbständig arbeitenden Natur in einer Weise zu erkennen, welche unsere Bewunderung in unendlich viel höherem Maße erregt, als wenn wir annehmen müßten, daß jede Bewegung eines fallenden Steins oder eines Mückenschwarms durch einen unmittelbaren Willensakt der Allmacht bewirkt würde. Der Glaube an Gottes Güte wird nicht erschüttert durch die Zerstörungen, welche die Naturgewalten anrichten, durch die Unglücks-

fälle, die aus dem Zusammentreffen natürlicher Umstände entstehen, durch die unleugbare Grausamkeit, die sich in der tierischen Natur kundgiebt. Das alles wird nur hervorgebracht durch die blinde, rücksichtslose Selbstsucht der Geschöpfe, das Eigenleben der Ideeen, die automatische Arbeit der Naturkräfte. Es sind die Reibungen der großen Weltmaschine, die notwendigen Übel, die mit der besten Welt selber gegeben sind.

Wie aber der menschliche Geist sich seiner Vorstellungen bewußt ist, das Spiel derselben leitet, ihnen ihre Richtung giebt, wie er die Worte der Sprache, die er kennt und im Gedächtnis hat, nach ihren eigenen Gesetzen handhabt, wie er mit den Teilen einer Maschine, ihrer Zusammensetzung, ihrem Betriebe bekannt ist und sie mit Verständnis regiert, so sind auch die Natur-Erscheinungen dem göttlichen Geiste gegenwärtig und werden von seiner Vorsehung nicht nur im allgemeinen geleitet, sondern können auch durch besondere Einwirkungen seines Willens im einzelnen hervorgerufen werden. Daraus erklären sich nicht nur Zeichen und Wunder im allgemeinen, sondern auch die Gebetserhörungen, welche die Heilige Schrift und die Erfahrung der Frommen bezeugt.

5. Die Menschenseele als göttliches Ebenbild.

Die Natur ist hienach nichts anders als die automatische Bewegung der unendlichen Fülle von Ideen, welche durch die schöpferische Kraft des persönlichen Gottes aus seinem Geiste hervorgebracht worden sind. Dadurch wird zugleich das individuelle Eigenleben der Geschöpfe begreiflich. — Denn fragt man, was Kraft ist, so antwortet Leibnitz: „Dasjenige in dem gegenwärtigen Zustand eines Dinges, was in der Folge eine Änderung herbeiführen wird.“ Die Voraussetzung dieses Begriffes ist also ein gesetzmäßiger Zusammenhang der wechselnden Zustände, das Princip des zureichenden Grundes, und mit dem Gesetz hängt wieder der Begriff der Individualität zusammen. Denn Individualität bedeutet das Gesetz, nach dem in einem einzelnen Wesen die Zustände im Wechsel sich ablösen. Ein Individuum aber zu bilden, welches geeignet war, Träger der Persönlichkeit, des Selbstbewußtseins zu werden, das ist nach biblischer Darstellung das Ziel und der Abschluß der Schöpfung.

„Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.“ Dieses Gotteswort bezeichnet von vornherein die einzigartige Stellung, welche der Mensch überall in der Schrift Gott gegenüber einnimmt. Denn ein Unterthan, ein Knecht, ein Kind Gottes könnte er nicht sein, wenn er nicht im Unterschiede von allen andern Geschöpfen der Erde etwas an sich hätte, wodurch er gottähnlich oder gottverwandt ist. Dieses Etwas ist das Selbstbewußtsein. Es soll als mehr oder minder klare Abspiegelung oder Projektion des Gottesgeistes auf einem tierischen Organismus oder als Einhauchung und Inspiration gedacht werden. „Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geist gegeben hat.“ „Es spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zur andern.“ [1])

Auch die Biologie zeigt, daß der Mensch das Endziel ist, auf welches die Natur bei Bildung der Organismen von Anfang an hinstrebte. Die ewige Weisheit erkannte, daß sie, um ein Wesen wie den Menschen hervorzubringen, ihm einen großen Teil der zur Erhaltung seines Lebens notwendigen Arbeit abnehmen müsse, damit er seine Aufmerksamkeit auf die höheren, geistigen Aufgaben richten könne, die seiner warteten. Er sollte atmen, verdauen, sein Blut im Gang halten, Muskeln und Knochen bilden, ohne seinen Willen anzustrengen. Darum mußten alle diese Verrichtungen erst von niederen Wesen geübt und durch sie auf solche Weise der ganze Leibesapparat hergestellt werden, den der Mensch bedurfte. Ein zweifüßiges Wesen mit aufrechter Haltung war nötig, damit statt der Klauen und Zähne sich vor allem das Gehirn entwickle und die Vorderfüße zu Händen sich wandelten. Ein Säugetier mußte es sein, dessen Kinder lange Pflege bedurften, damit Familie, Gesellschaft, Staat, Moral und Recht entstehen konnte. Es mußte endlich mit geschmeidigen Stimmbändern ausgestattet werden, um ihm die artikulierte Sprache möglich zu machen. Erst ein solcher Organismus war geeignet, einem vernünftigen Geiste zur Wohnung zu dienen. Mit ihm ist die organische Entwicklung zum Stillstand gekommen, das Ziel erreicht. Der Mensch steht fertig da. Von nun an richtet sich die Thätigkeit Gottes vor allem auf Ausbildung seines geistigen Wesens.

[1]) 1. Mos. 1, 26; 2, 7; 1. Joh. 4, 13; 2. Kor. 3, 8.

Das organische Reich stellt die Entfaltung einer Idee dar, die einem Baume gleich zahlreiche Äste nach allen Seiten entsendend und sich immer weiter verzweigend, doch mit seinem innersten, mächtigsten Triebe gerade nach oben emporstrebt. „Wenn alles Wachstum auf Zellen-Vervielfältigung beruht, so hat man auf zwei Formen desselben zu achten: teils auf die innerhalb des Organismus selbst und teils auf die außerhalb desselben (durch Ei und Samenzelle) geschehende Fortbildung der Gattung in und durch neue Individuen. Dieselbe Idee, die das eine vermittelt, vermittelt auch das andre, und es ist leicht zu begreifen, daß man in dieser Beziehung die durch unendliche Generationen sich wiederholenden Individuen nur als fortwachsende Glieder eines einzigen Organismus betrachten darf.“ [1])

Aber auch im einzelnen Tierleibe ist noch das Äußerste und Entfernteste mit kräftigem Leben erfüllt. „Man muß den Leib auffassen als einen vielgliedrigen, durch und durch belebten Organismus, dessen einzelne Teile allerdings mechanisch arbeiten, aber von denen doch jeder einzelne den Grund seiner Thätigkeit, das Leben in sich selbst hat. Viele Leben sind hier zu einem Gesamtleben vereinigt, viele Sonder-Existenzen mit unabhängiger Lebens- und Wirkungsfähigkeit sind in eine gemeinsame Abhängigkeit zu einander gesetzt und in dieser Abhängigkeit werden die einen von den andern beeinflußt, jede nach ihrer Art und der Art der andern. Manche sind höher ausgestattet und darum höher und wichtiger in dem großen Gemeinwesen, andere sind schwächer, klein, arm, vereinzelt, von geringerer Bedeutung scheinbar und doch in Fällen der Not schwer entbehrlich. So ist der Leib des Menschen und ebenso der des Tieres und der Pflanze überhaupt nur zu vergleichen mit Einrichtungen, wo lebendige, mit eigener Selbstbestimmung begabte Wesen miteinander in Beziehung treten, also nur mit der Familie, dem Staat, der Gesellschaft. Auch hier stehen die Kleinen und Unmächtigen neben den Großen und Gewaltigen, der gemeine Mann neben den Magnaten und Potentaten, alle als lebendige Glieder eines größeren Ganzen, jedes mit seinem eigenen Leben und Wesen, das seinen besonderen, individuellen Ausdruck hat.“ [2])

---

[1]) Carus a. a. O. S. 16.

[2]) Virchow, Vier Reden über Leben und Krankſein. Berlin 1862. S. 127 f.

Aus diesem Zusammwirken des Lebens der Einzelzellen entwickelt sich nun auch die Tierseele. Wir sahen, daß ein dunkler Allsinn bereits in der Pflanze, ja in den unorganischen Körpern vorhanden ist. So ist auch schon in der Wand der Zelle eine Empfindung für Licht und Wärme und sie überträgt diese Empfindung auf ihr Inneres, den halbflüssigen Kern, welcher durch eine Bewegung darauf antwortet. Diese Art von Reizbarkeit, bei welcher Empfindung und Wille noch eins ist, wird Reflexthätigkeit genannt. Aber so einfach bleibt der Vorgang nicht. Durch häufige Wiederholung verdichtet sich die Reizbarkeit an einer Stelle und bringt hier einen Nerv hervor. Bei höherer Entwicklung vermehren sich die Empfindungen, die durch Teilung der Lebensverrichtungen in Gliedmaßen, Magen, Sinnesorganen entstehen. Da sie nicht alle gleichzeitig geäußert werden können, so bilden ihre Nerven ein Centralorgan, in welchem sie in ihrem Drange zusammentreffen. Hier sammeln sie sich und bleiben einstweilen aufbewahrt, indem sie zugleich bestimmte Erregungen und Stimmungen hervorrufen, womit das Gedächtnis gegeben ist. Aus den Empfindungen sind Vorstellungen geworden, die einander drängen und bekämpfen, bis die stärkste von ihnen nach Zurückdrängung der schwächern sich in Bewegung umsetzt. So trennt sich der Wille von der unmittelbaren Verbindung mit der Empfindung und kommt als besonderes Seelenvermögen zur Erscheinung.

Aber in dem allen liegt noch nichts von dem, was zum Wesen der Persönlichkeit gehört. Auch die höchst entwickelte Tierseele ist im wesentlichen nichts anderes als jenes Spiel von Vorstellungen, das man die Ideeen-Association zu nennen pflegt. Wie in eine Camera obscura werden die Bilder der Außendinge hineingeworfen und verbleiben daselbst im Gedächtnis so geordnet, wie sie einst oder oftmals aufeinander gefolgt und wahrgenommen sind. Dadurch entstehen Handlungen, welche den täuschenden Schein verständiger Überlegung haben, besonders bei Haustieren, deren Vorstellungen durch die Dressur des Menschen in ihrer Reihenfolge nach den Gesichtspunkten von Ursache und Wirkung bestimmt worden sind. Aber niemals hat ein Tier ein Feuer angezündet, einen Feuerstein geschärft oder auch nur ein Stück Holz als Keule benutzt. Ein irrationales Maß kann sich einer gegebenen Größe bis ins Unendliche nähern, ohne sie jemals

zu erreichen, z. B. der Decimalbruch gewissen gemeinen Brüchen oder das Quadrat der Kreisfläche. Ein solches irrationales Maß ist das tierische Wesen in Bezug auf das menschliche. Mag ein Hund, ein Elephant, ein Affe sich noch so menschenähnlich gebärden, ihre Leistungen erregen doch nur Heiterkeit, und niemandem wird es einfallen, das Tier deshalb im Ernst für eine Person, für einen verzauberten Menschen zu halten. Das kleine Wörtlein „Ich" stellt den unvertilgbaren Rest dar, um welches der niederste Mensch dem höchsten Tiere ewig überlegen bleibt.

Das Ich kann sich nicht durch allmähliche Vervollkommnung oder Verfeinerung des geistigen Lebens aus der Tierseele entwickelt haben, wenn auch der menschliche Leib seinerseits dem allgemeinen Stammbaum des Lebens entsprungen sein mag. Dies folgt aus demjenigen selbst, was aus dem Eigenleben der Zellen im Organismus gesagt ist. Wenn derselbe nämlich nichts anderes ist als ein Gemeinwesen, dessen einzelne Glieder nicht nur dynamisch, sondern materiell zusammenhängen, nicht bloß zu einem Zwecke zusammenwirken, sondern zu einem Körper zusammenwachsen, dann müßte in einem eigentlichen Tierstaat vor allem eine solche Entwicklung stattfinden, weil hier die einzelnen Glieder ein viel reicheres Seelenleben zeigen als bloße Zellen. Thatsächlich bildet z. B. ein Bienenschwarm einen Organismus, dessen einzelne Teile nur im Zusammenhang mit dem Ganzen lebensfähig sind. Fließen nun aber die Seelenkräfte der Bienen zu einer persönlichen Einheit zusammen, so daß etwa die Bienenkönigin ein geistig höher stehendes Geschöpf wäre als diese? Oder kann in einem menschlichen Staate das, was man Volksseele nennt, nämlich die Übereinstimmung der Denkweise, Sinnesart, Gesittung eines Volks ein übermenschliches Wesen hervorbringen, dessen Geist zu demjenigen der Volksgenossen in einem ähnlichen Verhältnis steht, wie das persönliche Selbstbewußtsein zum geistigen Leben einer Zelle? Nur in dem Sinne wie ein Gewächs die Frucht des Ackers heißt, kann die Persönlichkeit Ergebnis einer tierischen Organisation sein, weil sie nämlich in derselben die Bedingungen zu ihrer Entfaltung findet. Wie das Samenkorn mit dem wohlbestellten Acker, wie der elektrische Funke mit der wohlkonstruierten Metallleitung, so geht der vernünftige Geist mit der höchsten Blüte eines solchen Organismus die innigste Verbindung ein, ein Vorgang, der eine Analogie nur

noch in der Menschwerdung des göttlichen Logos hat. Seitentriebe des Baumes, Tiergeschlechter ohne Zahl wurden entfernt, um seiner Krone, der Menschheit, Raum zu schaffen, und nur diejenigen dürfen weiter treiben, welche ihre Entwicklung unterstützen oder ihr doch nicht entgegenstehn.

Über die Art, wie das Ich an die wirkende Idee eines tierischen Organismus herankommt, giebt uns das Auftreten des Instinkts einen Fingerzeig. Er ist die gewohnheitsmäßige Ausführung gewisser Handlungen von seiten eines Tieres, die uns durch ihre Zweckmäßigkeit in Erstaunen setzen, während sie doch offenbar ohne alle Überlegung erfolgen. Zugleich zeigt sich, daß der Instikt sich in ungeminderter Vollkommenheit vererbt und daß er näher angesehen nichts ist als die Fortsetzung des organischen Lebens selber. Das Netz, dessen Fäden die Spinne aus den Warzen ihres Hinterleibes zieht, kommt sichtlich durch dieselbe Thätigkeit zustande, die ihren Leib bildet. Der Kunstinstinkt ist also ursprünglich der geniale Einfall eines Tier-Exemplars, eine Eingebung schöpferischer Weisheit, die dann zur mechanischen Routine wurde und sich in derselben Gattung durch Vererbung erhielt.

Durch eine solche Eingebung konnte nun auch dem Spiel der Vorstellungen in einer tierischen Seele ein neues geistiges Princip, ein Selbst gegenübergestellt werden, welches dieselben anschaut, vergleicht, nach ihren wesentlichen Merkmalen in Begriffe ordnet und diese nach den Denkgesetzen zu Urteilen und Schlüssen verwendet. Der Vorgang des Empfindens wird noch einmal empfunden, der des Vorstellens noch einmal vorgestellt, das ganze Seelenleben durch die Fähigkeit der Reflexion gleichsam in eine höhere Potenz erhoben. Ohne Selbstbewußtsein wäre eine logische Denkthätigkeit unmöglich, ohne Selbstbewußtsein könnte es keine Sprache geben, ohne Selbstbewußtsein hätte nichts von allem, was wir Kultur, Kunst, Wissenschaft nennen, entstehen können. Das Selbstbewußtsein ist die Voraussetzung des Gewissens, der Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit, welches das Streben nach dem Vollkommenen erzeugt. Die Vorstellung des Vollkommenen aber führt zu dem Ideal des Guten, Wahren und Schönen und damit zu Gott.

Das Selbstbewußtsein scheint sich nun zwar gleichfalls in der menschlichen Gattung zu vererben, aber es als unbewußte

Fortsetzung einer ursprünglich bewußten Thätigkeit zu fassen wie den Instinkt, wäre ein Widerspruch in sich selbst. Man muß sich die Vererbung beim Menschen auf die tierische Seite seines Wesens beschränkt denken, während das Selbst, das in jedem einzelnen Falle sich mit dieser verbindet und jedem einzelnen einen besonderen Charakter giebt, von anderem Ursprung und anderer Beschaffenheit ist. Kant nennt es den intelligiblen Charakter und lehrt mit den Alten, daß die Seele eine einfache, geistige Substanz ist, die bei der Geburt die Verbindung mit dem Leibe eingeht und mit ihm während des Lebens in Wechselwirkung bleibt. Dies ist die präexistentiarische oder auch creatianische Auffassung, nach welcher die Leiblichkeit Organ und Werkzeug der Seele, aber auch ihr Kerker und ihre Strafe ist, so daß die Trennung davon im Tode als Befreiung gedacht werden kann.

Leibnitz beschreibt die schöpferische Einwirkung, durch welche der vernünftige Geist den Erregungen eines tierischen Lebens zugesellt wird, als Erleuchtung der organischen Idee, die in den niederen Geschöpfen im Dunkel gelassen wird. „Jede Idee oder Monade stellt etwas vor. Vorstellung ist die Kraftäußerung, durch welche sie erscheint, ohne daß sie ihr selbst zum Bewußtsein zu kommen braucht. Wenn sie das, was sie vorstellt oder verkörpert, weder von sich noch von anderen unterscheidet wie die unorganischen Wesen, so ist sie vollkommen dunkel. Wenn sie das Vorgestellte zwar von anderen, aber nicht von sich selber unterscheidet, also bis zur Empfindung gelangt wie das Tier, so ist sie verworren. Wenn sie das Vorgestellte nicht bloß von anderen, sondern auch in seinen Teilen unterscheidet, so ist sie deutlich. Nun ist jede Vorstellung Ausdruck vorstellender Kraft, und wie die Wirkung von der Ursache, so ist der Ausdruck von der Kraft, das Vorgestellte von dem Vorstellenden zu unterscheiden. Also muß ich das, was ich vorstelle, nicht bloß andern, sondern mir selbst vorstellen.“ Indem aber das Selbstbewußtsein in den drei Faktoren geistiger Thätigkeit: „Was stellt vor? Wen stellt es vor? Wem stellt es vor?“ das eigene Ich erkennt, wird es zum Abbild des dreieinigen Gottes.

Das Reich des Selbstbewußtseins, die Menschheit, ist nun vor allem die Stätte, wo das unmittelbare Walten des lebendigen Gottes erkennbar wird. Die Persönlichkeit kann sich der

Eingebungen aus einer andern Daseinssphäre bewußt werden und diese hören auf, Instinkte zu sein, die sich vererben, weil sie durch das Mittel der Sprache Gemeingut der Gattung werden können. Aus Inspiration haben Propheten und Apostel die religiösen Gedanken abgeleitet, deren Verkündigung die Welt in Bewegung setzte und der Geschichte ihre Bahn vorschrieb. Ähnliche, zuweilen übermächtige Antriebe machen sich in demjenigen bemerkbar, was die Sprache tiefsinnig den inneren Beruf eines Menschen nennt, namentlich in dem historischen Beruf außerordentlicher Persönlichkeiten. Er war es, der aus dem Gründer des römischen Kaiserreichs sprach, da er dem zagenden Schiffer zurief: „Fürchte dich nicht, du trägst den Cäsar und sein Glück;" der einem Konstantin das Kreuzesbild zeigte mit der Inschrift: „Durch dieses siege;" der einer Jungfrau von Orleans die Stimmen hören ließ, die sie zu ihrem in der Weltgeschichte einzig dastehenden Unternehmen trieben; der einem Kolumbus in seinen Träumen verkündete: „Du bist gesandt, den Ocean zu entfesseln"; der einem Napoleon als sein Stern erschien, den er vor allen großen Unternehmungen sah als Zeichen des Sieges. „Ebenso," sagt Schelling, „wie der verhängnisvolle Mensch nicht vollführt, was er beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches Schicksal, unter dessen Einwirkung er steht, vollführen muß, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert und ihn Dinge auszusprechen und darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht und deren Sinn unendlich ist." Selbst der Fortschritt der Wissenschaft beruht in der Hauptsache auf unerklärlichen Eingebungen. So sagt Virchow einmal:[1]) „Auch die Wissenschaft kennt Wunder. Wenn erzählt wird, wie ein Galilei, Newton und andere Männer, deren Namen unvergänglich in der Naturforschung glänzen, die von ihnen gelehrten Gesetze gefunden haben, so muß man einräumen, daß das vom Himmel geschenkte Anschauungen sind. Wenn ein Genie ein solches Gesetz wie das der Gravitation am Schopf erfaßt, so ist

[1]) In dem Vortrag: „Das Wunder" auf der Breslauer Naturforscher-Versammlung 1874.

das ein Wunder, die plötzliche Offenbarung des Gesetzes selbst."

Es ist leicht zu erkennen, daß diese Eingebungen das Hauptmittel in der Hand der göttlichen Vorsehung sind zur Erziehung des Menschengeschlechts und zur Regierung der Welt überhaupt. Aber auch im einzelnen Menschenleben sind sie oft gerade bei entscheidenden Wendungen von ausschlaggebender Bedeutung. Namentlich haben gläubige Christen die auffallendsten Erfahrungen dieser Art im Gebetsumgang mit ihrem himmlischen Vater gemacht. Die Erbauungs-Litteratur aller Zeiten ist voll von Beispielen derselben, die von größter Bedeutung sind, so wenig sie auch von der Wissenschaft beachtet werden.

6. Die Würde des Menschen.

Wenn Selbstbewußtsein und Persönlichkeit nichts ist als eine vorübergehende Erscheinung, eine Welle oder Wasserblase auf dem Meere des All-Einen, so ist die Menschenseele ihrem Wesen nach nicht verschieden von der Tierseele, ein bloßes Naturerzeugnis wie diese, wenn auch von anderer Art. Die Gattung ist dann alles, der einzelne nichts. Er kommt nur als Glied eines Ganzen, als Zubehör von andern, nicht für sich selber in Betracht.

In Indien ist dieses Ganze nicht der Staat, der sich als Rechtsgemeinschaft nur da kräftig entwickeln kann, wo das Recht der Persönlichkeit anerkannt ist, sondern die Sippe im rein naturgeschichtlichen Sinne, die Zusammenfassung stammverwandter Familien, die mit den Gemeinschaften der Herdentiere verglichen werden müssen. Überall zwar sind die Völker aus Familien hervorgegangen, die sich zu solchen Sippen, Stämmen, gentes, Clans, vereinigten, aber überall führte die Entwicklung darüber hinaus zur Bildung einer bürgerlichen Gesellschaft. Nur in Indien erstarrten die Sippen zu Kasten, die sich nach außen aufs schroffste abschließen und nach innen durch gleiche Gebräuche und Interessen fest zusammengekettet sind. Die niederen Kasten gelten den höheren für Wesen niederer Art, mit denen kein näheres Verhältnis stattfindet. Sie sind für diese ein Gegenstand der Verachtung, ja des Abscheus. Grundsätzlich sollen sie von jeder höheren Bildung ausgeschlossen bleiben. Das Gesetzbuch

Manu's verbietet den Unterricht der Sudra's in den Veda's und in der Weisheit der Brahmanen. Es wird ihnen also der Zugang zum Heil verwehrt, obwohl sie auch eine Seele haben, welche Brahman ist, und obwohl ihre Befähigung zur Erkenntnis nicht bestritten wird. Ein Übertritt aus einer Kaste in die andere ist so wenig möglich wie derjenige eines Tieres aus seiner Gattung in eine andere. Ausschluß aus der Kaste ist daher Kastenlosigkeit und gleichbedeutend mit bürgerlichem Tod. Ein solcher Mensch wird in höherem Grade verabscheut als ein Verbrecher. Er ist etwas Schlimmeres, er ist unrein, ein Auswürfling, ein Geächteter, der Grauen erregt. Notwendig widerstrebt dieses System jedem Kulturfortschritt und führt durch die Zerklüftung des Volks seine politische Ohnmacht herbei, die es von jeher zur Beute fremder Eroberer gemacht hat.

Aber es giebt einen noch tieferen Schatten im indischen Volksleben. Das Los der Frauen unter den nichtchristlichen Völkern ist überall traurig, aber nirgends in höherem Grade als in Indien. Das Weib, das doch auch dort Mutter, Tochter, Schwester ist, wird eigentlich gar nicht mehr als Person, sondern als Sache, nicht als Eigenwesen, sondern als Zubehör des Mannes betrachtet. Als unreifes Kind wird es daher schon einem ebenso unreifen Knaben angehängt, und diese Verbindung gilt als unauflösliche Ehe. Stirbt der Knabe, so hat das Mädchen ihre Existenzberechtigung auf dieser Erde verloren, sie ist gleichsam nur noch ein Teil seines Leichnams, der fortvegetiert. Solche Witwen, und wären sie noch so jung, dürfen nie wieder heiraten. Früher verbrannte man sie bekanntlich lebendig auf dem Scheiterhaufen mit der Leiche des Mannes; jetzt ist dies von den Engländern verboten, aber die Kinderehen bestehen noch fort. „Bei dem indischen Census vom Jahre 1881 zählte man 664 000 Witwen unter zwanzig Jahren, darunter 75 000 unter neun Jahren. Das Los einer solchen Witwe ist in den meisten Fällen ein sehr trauriges. Nach dem Tode ihres Mannes, den sie vielleicht nie gekannt hat, wird sie auf dem Brennplatz ganz kahl geschoren und aller bunten Kleidung entledigt. Sie muß von nun an immer im weißen Trauergewande einhergehen. Weil man meint, daß ihre Sünde an dem frühen Tode ihres Mannes schuld sei, so überhäuft man sie mit Verwünschungen und macht sie im Hause zu einer Art Aschenbrödel.

Weil sie ein „böses Auge“ haben soll und schon durch einen Blick eine Braut unglücklich machen könnte, so muß sie sich von allen Festen fern halten. Schutzlos ist sie den Nachstellungen der Männer ausgesetzt, sie fällt in Sünde, und um ihre Schande zuzudecken, tötet sie vielleicht ihr Kind, das sie nicht erziehen kann. So berechnet ein Brahmane, daß in den letzten fünfzehn Jahren 12542 solcher Morde entdeckt worden sind. Die Kindesmörderin wird nun aus der Kaste und der Familie ausgestoßen und die Obrigkeit verbannt sie auf Lebenszeit nach den Andamanen-Inseln. Das ist die Geschichte vieler solcher unglücklichen Witwen.“[1]) Der Brahmane Shama Raho aber sagt in einem Vortrage über die Wiederverheiratung der Witwen: „Die Abschaffung des Satti, d. i. der Witwenverbrennung, ist allein die Ursache dieser unheilvollen Früchte.“ Gleich ihm giebt es noch viele gebildete Hindus, welche die Witwenverbrennung verteidigen oder wenigstens entschuldigen und den Europäern vorwerfen, daß ihr Urteil darüber nur aus der Unfähigkeit stamme, sich zu der Größe eines solchen Heroismus aufzuschwingen. Indessen haben auch in Indien die Herren Witwer ihrerseits stets darauf verzichtet, beim Tode ihrer Gemahlinnen einen gleichen Heroismus zu zeigen. Ebensowenig fällt ihnen natürlich ein, das Verbot der Wiederverheiratung auch auf sich zu beziehen. Die Philosophie aber hat sich trotz all ihrer Weisheit gegen Kastenwesen und Witwenelend völlig gleichgültig verhalten und überhaupt an die sittliche Hebung der großen Massen nie gedacht. Für das Recht und die Würde des Menschen einzutreten, kann denen nicht in den Sinn kommen, welche die Persönlichkeit leugnen.

Dagegen giebt in der Offenbarung das göttliche Ebenbild einer jeden Persönlichkeit unendlichen Wert. Schon im Alten Testament wird die Heiligkeit des Menschenlebens damit begründet, 1. Mos. 9, 6. Der Glaube an das Walten der göttlichen Vorsehung über jeden einzelnen beruht darauf. Die Witwen und Waisen, Ps. 68, 6, die Fremdlinge, 5. Mos. 24, 17 u. a., die Armen und Geringen überhaupt stehen unter Gottes besonderen Schutz. Was als schwerste Anklage gegen die Hirten des Volks anzusehen ist, sagen die Worte: „Die Schwachen stärket

---

[1]) R. Handmann, Der Kampf der Geister in Indien. Heilbronn 1889. S. 26.

ihr nicht und die Kranken heilet ihr nicht und die Verwundeten verbindet ihr nicht und die Verjagten bringet ihr nicht zurück und die Verlornen sucht ihr nicht und mit Gewalt herrschet ihr über sie mit Härte," Hes. 34, 4. Im Neuen Testament wird dem von Rassendünkel erfüllten Volk schon von dem Täufer zugerufen: „Ihr Otterngezücht, fanget nur nicht an, bei euch selbst zu sprechen: wir haben Abraham zum Vater, denn ich sage euch, daß Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder hervorzubringen vermag," Luk. 3, 8. Die Pharisäer stellten eine Kaste dar wie die Brahmanen. Der Herr betrachtet sie als seine Hauptfeinde und versichert ihnen, daß viele von Osten und Westen, von Süden und Norden kommen und mit den Erzvätern die Seligkeit des Himmels genießen werden, während die Söhne des Reiches hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis, Matth. 8, 12. Er ist der Retter und Tröster aller Armen und Geringen, der Freund der Verachteten und Auswürflinge. Er nimmt die Sünder an und isset mit ihnen, er vergleicht sich mit dem Hirten, der einem verlornen Schaf von hundert nachgeht und die neunundneunzig zurückläßt, Luk. 15, 1 ff. Er verheißt den Armen das Reich Gottes, Luk. 6, 20. Er preist Gott, daß er seine Wahrheit den Weisen und Einsichtsvollen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe, Matth. 11, 25. Er warnt die Seinen aufs ernstlichste, auch nur ein Kind zu verachten, Matth. 18, 10, und gebietet ihnen, das Evangelium jedem Geschöpf, d. h. auch dem verkommensten Elenden, dem rohesten Wilden zu verkünden, Mark. 16, 16. Dem entsprechen die Grundsätze der Apostel. Triumphierend verweist Paulus die Brüder darauf, daß nicht viel Weise, Mächtige, Edle unter ihnen seien, sondern das Thörichte vor der Welt habe Gott auserwählt und das Schwache, auf daß er das Gewaltige beschäme und das Unedle und Verachtete und Nichtsgeltende, auf daß er das Geltende zu nichte mache, 1. Kor. 1, 27. Die Unterschiede der Abstammung, des Standes, des Geschlechts haben im Reiche Gottes nichts zu bedeuten. „Hier ist nicht Jude, nicht Grieche, Barbar, Scythe, Sklave, Freier, Mann oder Weib, denn ihr seid alle eins in Christo," Gal. 3, 28; Kol. 3, 11. Was insbesondere die Witwen betrifft, so ist es ein reiner und unbefleckter Gottesdienst, sich ihrer teilnehmend anzunehmen, Jak. 1, 27.

Man sieht, es kann keinen größeren Gegensatz geben als den der christlichen und der indischen Anschauung über den Wert der

Einzel-Persönlichkeit. Auf welcher Seite die Wahrheit liegt, kann nicht zweifelhaft sein. Durch seine einzigartige Begabung wird die Würde des Menschen bedingt. Ist das geistige Leben nicht bloß Denken, sondern auch Wollen, so unterscheidet das deutliche Bewußtsein auch den Willen von dem, was durch den Willen erreicht werden soll, und setzt es sich als Zweck. Sofern der Zweck zur Verwirklichung des Willens dient, wird er für das Ich zum Mittel. Alles kann die zwecksetzende Vernunft für sich zum Mittel machen. Ein solches Wesen kann niemals selbst nur die Bedeutung eines Mittels für andere Zwecke haben, denn es ist die Bedingung, unter der allein Mittel möglich sind. Daraus folgert Kant, daß die Person nur Zweck sein kann, absoluter Zweck, Selbstzweck, und zwar jeder Mensch, sofern er Person ist oder fähig, Person zu sein. Sachen haben als Mittel für das Ich einen Wert, der durch ihren Preis ausgedrückt wird. Die Person hat einen absoluten, einen unendlichen Wert, für den es keinen Preis giebt, der durch nichts aufgewogen wird. Sie gilt durch sich selbst, ihr Wert besteht in ihrem Dasein, nicht in dem Nutzen, den sie für andere hat; vielmehr wird alles andere nach seinem Nutzen für den Menschen gewertet.

V. Von der Erlösung des Menschen.

1. Das Nichtwissen als Grund des Übels.

Von dem geistigen Leben im alten Indien giebt Max Müller folgende anziehende Schilderung:[1]) „Soweit wir die Dinge beurteilen können, sah eine große Klasse von Leuten, nicht nur die Priester, sondern auch der Adel, nicht nur Männer, sondern auch Frauen, ihr Leben auf Erden nie als etwas Wirkliches an. Das Wirkliche war für sie das Unsichtbare, das künftige Leben. Was das Thema ihrer Unterredungen, was den Gegenstand ihres Nachdenkens bildete, das war das Wirkliche, welches allein dieser unwirklichen Welt der Erscheinungen eine Art von Wirklichkeit verleihe. Von wem immer man annahm, daß ein neuer Strahl der Wahrheit auf ihn gefallen sei, der wurde von alt und jung aufgesucht, von Fürsten und Königen geehrt, ja der wurde als hoch über Fürsten und Königen stehend angesehen." Es ist begreiflich, daß diese Geistesrichtung als tiefsten Schmerz des Daseins dasjenige empfand, was ein Faust als solchen ausspricht:

„Ich sehe, daß wir nichts wissen können,
Das will mir schier das Herz verbrennen."

In diesem Nichtwissen liegt der letzte Grund aller Übel, und die höchste Herzensangelegenheit ist die Erlösung davon, Mokṣha:

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Willenskraft und Samen
Und thu nicht mehr in Worten kramen.

---

[1]) A. a. O. S. 67.

Die Beachtung der äußeren Erſcheinungen, ihrer Mannigfaltigkeit, ihres Wechſels iſt nicht nur Irrtum, ſondern Verderben. Kâth. 4, 10.

Was hier iſt, das muß drüben ſein,
was drüben iſt, iſt hier allein.
Von Tod zu neuem Tode rennt,
wer ein Verſchiednes hier erkennt.
Im Geiſte ſollen merken ſie:
nicht iſt hier Vielheit irgendwie!
Von Tod in Tod wird der verſtrickt,
wer ein Verſchiednes hier erblickt.

Sehr bezeichnend ſind auch folgende Geſpräche:

Brih. 3, 4—5: Da befragte ihn Uſhaſta, der Abkömmling des Çakra. „Yâjnavalkya," ſo ſprach er, „das innerliche, nicht das jenſeitige Brahman, welches als Seele allem innerlich iſt, das ſollſt du mir erklären." — „Es iſt deine Seele, welche allem innerlich iſt." — „Welche, o Yâjnavalkya, iſt allem innerlich?" — „Die durch den Einhauch einhaucht, das iſt deine Seele, die allem innerlich iſt, die durch den Aushauch aushaucht, das iſt deine Seele, die allem innerlich iſt; die durch den Zwiſchenhauch zwiſchenhaucht, das iſt deine Seele, die allem innerlich iſt; die durch den Aufhauch aufhaucht, das iſt deine Seele, die allem innerlich iſt." Da ſprach Uſhaſta, der Abkömmling des Çakra: „Damit iſt nur darauf hingewieſen, wie wenn einer ſagt: Das iſt eine Kuh, das iſt ein Pferd. Aber eben das innerliche, nicht jenſeitige Brahman, die Seele, welche allem innerlich iſt, die ſollſt du mir erklären." — „Es iſt deine Seele, welche allem innerlich iſt." — „Welche, o Yâjnavalkya, iſt allem innerlich?" — „Nicht ſehen kannſt du den Seher des Sehens, nicht hören kannſt du den Hörer des Hörens, nicht verſtehen den Verſteher des Verſtehens, nicht erkennen den Erkenner des Erkennens. Es iſt deine Seele, welche allem innerlich iſt. Was von ihm verſchieden iſt, das iſt leidvoll." — Da ſchwieg Uſhaſta, der Abkömmling des Çakra.

Brih. 3, 4: Da befragte ihn Kahola, der Abkömmling des Kuſhitaka. „Yâjnavalkya", ſo ſprach er, „eben das innerliche, nicht das jenſeitige Brahman, welches als Seele allem innerlich iſt, das ſollſt du mir erklären." — „Es iſt deine Seele, die allem innerlich iſt." — „Welche, o Yâjnavalkya, iſt allem innerlich?" — „Diejenige, welche den Hunger und den Durſt, das

Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet. Wahrlich, nachdem sie diese Seele gefunden, stehen die Brahmanen ab von dem Verlangen nach Kindern und dem Verlangen nach Besitz und dem Verlangen nach Welt und wandern umher als Bettler. Denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz und Welt, denn alle beide sind eitel Verlangen. Darum nachdem der Brahmane die Gelahrtheit von sich abgethan hat, so verharre er in Kindlichkeit, und nachdem er von sich abgethan hat die Kindlichkeit und die Gelahrtheit wird er ein Schweiger, und nachdem er abgethan hat das Nichtschweigen und das Schweigen, so wird er ein Brâhmana." — „Worin lebt dieser Brâhmana?" — „Darin, daß er lebt, wie es eben kommt. Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll." Da schwieg Kahola, der Abkömmling des Kushitaka.

„Alles ist leidvoll!" Bei diesem Gedanken bleibt der Buddhismus stehen und entwickelt ihn weiter in seinen vier heiligen Wahrheiten: vom Leiden, von der Entstehung des Leidens von der Aufhebung des Leidens, von dem Wege zur Aufhebung des Leidens.

Die Sünde ist für diese Denkweise nur eine Folge des Nichtwissens, ein Irrtum, ein Versehen, ein Unglück, das zwar schlimme Folgen herbeiführt, wie etwa Blindheit einen bösen Fall aber kaum ein Schuldgefühl hervorruft. Die Strafe bleibt für keine Sünde aus, aber sie ist nicht in dem heiligen Willen eines persönlichen Gottes, als des gerechten Urhebers der sittlichen Weltordnung begründet, sondern in blinder Naturnotwendigkeit. Die himmlischen Mächte werden angeklagt wie bei Goethe:

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden.

„Das Bild der Götter im allgemeinen trägt im Veda," wie H. Oldenberg zeigt,[1]) „ethische Züge doch nur oberflächlich an sich. Für das religiöse Bewußtsein ist das Wesentliche, daß der Gott ein starker Freund ist. In den Lobsprüchen, die man ihm widmet, erscheint seine Macht ins Ungemessene gesteigert, nicht ebenso seine sittliche Erhabenheit. Wohl werden Eigenschaften wie

[1]) Die Religion des Veda. Berlin 1894. S. 285 f.

„wahr", „nicht trügend" u. dgl. allen Göttern zugeschrieben, aber solche Bezeichnungen treten doch weit hinter „groß", „gewaltig" u. drgl. zurück, sie zeigen kaum mehr, als daß eine gewisse Gutheit und Geradheit wie zum rechten Menschen, so zum Gott gehört." Unglück und Krankheiten sind freilich Sündenstrafen des zürnenden Gottes, aber der Mensch hat meist keine Ahnung, womit er sich versündigt und den Zorn des Gottes wider sich erregt hat. Die Sünde liegt gar nicht in der Entscheidung seines Willens, sie hat sozusagen ihr eignes, unabhängiges Dasein.

„Wie Krankheit und andre Schaden bringende Potenzen als bald feste, bald luftig-flüchtige Stoffe gedacht werden, die man mit Wasser abwaschen, mit Feuer verbrennen, durch zauberkräftige Amulette wegbannen, auf mancherlei andere Weise entfernen kann, so wird auch die Sünde, Enas oder Agas vorgestellt. — — Besonders häufig ist die Vorstellung einer Fessel oder Schlinge, in welcher der Sünder sich verwickelt. — — Der Sünder, scheinbar noch frei und glücklich, wird doch von einer Fessel gehalten, von der er sich nicht losmachen kann. Hier liegt natürlich die Vorstellung des sündenstrafenden Gottes nahe als dessen, der die Fessel anlegt, die Schlinge ausspannt u. s. w.; aber dies Moment ist keineswegs unentbehrlich. Die Fessel ist eben die Sünde selbst, die mit ihrer verderbenbringenden Macht dem Schuldigen anhaftet. Er ist hineingefallen. An wem aber die Sünde haftet, bei dem ruft sie Krankheit oder Tod hervor, auch Wahnsinn kann aus der „von den Göttern kommenden Sünde hervorgehen." — —

„Der Sühnekultus zeigt, wie sich mannigfacher Zauber auf die Beseitigung der Sündensubstanz richtete, wie man sie wegwusch, abwischte, wegjagte, verbrannte, sie gleich einer Krankheit durch Heilkräuter überwand. Diese Anschauung von Schuld und Sühne mußte der Verinnerlichung und Vertiefung des sittlichen Bewußtseins ernste Hindernisse bereiten. Wo sich die Schuld, wie sie äußerlich anfliegen konnte, so auch durch äußerliche Mittel entfernen ließ, wo die Wasser wegwuschen, „was für Trug man begangen und welches Unrecht man geschworen," da war es schwer, daß sich ernstere und tiefere Gefühle als die einer oberflächlichen, vorsichtigen Scheu vor Berührung mit der schädlichen Substanz entwickeln konnten."

„Es fehlt nicht an Äußerungen der geistlichen Dichter, in welchen die Sprache der von dem Bewußtsein ihrer Sünde verfolgten Seele ernst und aus der Tiefe dringend sich vernehmen läßt. Solche Äußerungen pflegen es nicht mit der durch Zauber oder Aktion eines hülfreichen Gottes bewirkten Entfernung der Sündensubstanz, sondern mit der Versöhnung des sündenstrafenden, göttlichen Zornes zu thun zu haben. Wie sich das unpersönliche, physische und sittliche Weltgesetz mit den Geboten des Varuna deckt, so ist die Sünde eine Verletzung von Varuna's Geboten oder Ordnungen. Man betet: „Wenn wir aus Unbedacht deine Ordnungen verletzt haben, thue uns, o Gott, kein Leid für diese Sünde." S. 8: „Die Fesseln oder Schlingen, von denen wir sahen, daß sie die Sünde selbst darstellen, und mit welchen der Sünder sich fängt, sind zugleich auch Fesseln des Varuna, er hat sie ausgespannt, er hält mit ihnen den Schuldigen fest. Die ihm und Mitra dienenden Truggeister, Druha's, verfolgen die Sünden der Menschen. Man hofft auf Agni's Schutz wider den Trug des Varuna." Vgl. folgendes Bußlied, Rigv. VII, 86:

„Weise und groß ist wahrlich sein Wesen, der die beiden Welten, die weiten, auseinander gestützt hat, der das erhabene, mächtige Firmament emportrieb und beides ausbreitete, die Sterne und die Erde!

Und mit mir selbst rede ich also: „Wann werde ich Varuna wieder nahe sein? Welche Opfer wird er ohne Zorn annehmen? Wann werde ich gutes Muts sein Erbarmen schaun?

Ich suche nach meiner Sünde, ich begehre sie zu schauen. Zu den Verständigen gehe ich nach ihr zu fragen. Einmütig sagen mir die Weisen: Varuna ist's, der dir zürnet.

Was war die große Sünde, daß du deinen Sänger töten willst, deinen Freund? Das sage mir, Untrüglicher, Freier! Durch meine Andacht will ich dich eilends versöhnen.

Mache uns los von aller Sünde des Trugs, die wir von den Vätern ererbt, die wir selbst gethan haben mit unserem Leibe. Mache den Vasishta los, o König, wie einen Dieb, der Vieh stiehlt, wie ein Kalb vom Bande!

Es war nicht mein eigner Wille, Varuna! Bethörung war es, Trunk und Spiel, Leidenschaft und Unbedacht. In des Jünglings Fehl geriet der Ältere. Selbst der Schlaf macht nicht frei von Unrecht.

Wie ein Knecht will ich dem Gnädigen genugthun, dem eifrigen Gott, daß ich schuldlos sei. Den Unbedachten hat Bedacht gegeben der Gott der Arier. Den Klugen fördert der Weisere zum Reichtum.

Dies Preislied soll, Varuna, dir Freier, zu Herzen dringen. Heil sei uns, wenn wir ruhn, Heil, wenn wir uns regen. Schützt uns stets, ihr Götter, und gebt uns Wohlsein!"

Bei den Vedantisten verschwindet mit dem Glauben an den persönlichen Gott jede Beziehung desselben zur Sünde. Sie zieht freilich auch hier ihre Strafe nach sich, aber nur nach dem logischen Zusammenhange von Ursache und Wirkung. Mit Naturnotwendigkeit haben gute Werke für die Seele gute, böse aber üble Folgen. Dies ist das Gesetz der Vergeltung, Karman oder Apûrva. „In der Pûrva mîmâmsâ, dem früheren Vedânta Sûtra-Kommentar von Gaimini wird diese Apûrva wörtlich bezeichnet als das, was nicht kurz vorher existiert hat, sondern in diesem oder einem früheren Leben zustande gebracht ist, d. h. die Schicksale eines Menschen brauchen nicht aus seinen kurz vorher vollbrachten Werken erklärt werden; vielmehr lassen seine Handlungen etwas übrig, das, wenn auch nach langer Zeit, ja in einem späteren Dasein erst seine Wirkung hervorbringt, dies aber mit unfehlbarer Gewißheit, nämlich Verdienst oder Schuld."

Im Anfang wurde, wie es scheint, diese Lehre vom Karman von den philosophierenden Brahmanen als ein Geheimnis behandelt, von dem man nicht offen redet. Brih. III. 2, 13 wird von einer großen Disputation erzählt, in welcher ein gewisser Ârtabhâga den weisen Yâjnavalkya mit seinen Fragen in die Enge zu treiben sucht. „Yâjnavalkya," sagt er, „wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein (den Scheiterhaufen), sein Atem in den Wind, sein Auge zur Sonne, sein Denken zum Monde, sein Ohr zu den Himmelsgegenden, sein Leib zur Erde, seine Seele zum Äther, und seine Behaarung zu den Pflanzen. In den Wassern findet das Blut seine Stätte (d. h. er wird ganz aufgelöst); wo aber bleibt der Mensch selbst?" — „Gieb deine Hand her, Freund," lautete die Antwort, „Ârtabhâga, wir beide allein wollen uns darüber verständigen. Kein Wort davon unter den Leuten!" Und sie gingen beide hinaus und sprachen miteinander. Was sie da redeten, von dem Karman redeten sie, und sie da kündeten, das Karman kündeten sie: „Rein, d. h.

glücklich wird der Mensch durch gute That, böse, d. h. unglücklich durch böse That."

2. Die guten Werke als Heilsweg.

Für die Stufe der niederen Erkenntnis und zur erbaulichen Betrachtung bieten sich daher die guten Werke als Heilsweg dar. Er dient denjenigen, welche die Nichtigkeit der Erscheinungswelt noch nicht durchschauen und daher das Brahman nicht als Selbst in sich, sondern als Gott sich gegenüber denken. S. 1007, 2: Obgleich nämlich das Ziel des Menschen nur durch Wissen, nicht durch Handlungen zu erreichen ist, so sind doch die letzteren, wie Opfer und dergleichen, dabei nicht ohne Bedeutung, S. 1008, 3. Zwar verlieren sie jede Bedeutung, sobald das Wissen erreicht ist, aber zur Erlangung desselben sind sie mit behülflich. Denn so sagt die Schrift, Brih. IV, 4, 22: „Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büßen, durch Fasten," woraus zu entnehmen ist, daß die frommen Werke ein Mittel zur Erreichung der Erkenntnis sind, S. 1008, 8. Die genannten Werke hören nach erlangtem Wissen auf, gewisse andere Leistungen bestehen aber auch in dem Wissenden noch fort, denn die Schrift sagt, Brih. IV, 4, 23: „Wer solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig, gesammelt." S. 1082, 8: Jene, nämlich: Vedastudium, Opfer, Almosen, Büßen, Fasten sind die äußeren, diese, nämlich Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung sind die innern Mittel zur Erkenntnis. Doch bringen die genannten Werke nicht eigentlich das Wissen als Frucht hervor, weil dasselbe keiner Vorschrift unterliegt und weil die Erlösung durch Mittel nicht bewirkt werden kann. Die Werke sind zur Erlangung des Wissens nur mit behülflich, sofern derjenige, welcher ein werkheiliges Leben führt, von Versuchungen, wie Leidenschaft u. s. w. nicht überwältigt wird, wie auch Gift zur Arzenei dient.

Der Segen des persönlich gedachten Gottes, des Isvara, wird nun auch seinen Dienern zu teil. Zwar bringen die guten Werke nach dem Gesetz der Apûrva schon durch sich selbst ihren Lohn; indessen ist dabei doch noch eine Mitwirkung Gottes vorausgesetzt. Das Schicksal eines Menschen ist nämlich vergleichbar einer Pflanze, die aus ihrem Samen aufsprießt, wächst, sich ent-

faltet, abstirbt. Der Same aber sind seine Werke. Genau ihrer moralischen Beschaffenheit entsprechend gestaltet sich sein Leben, indem durch sie alles Glück und Unglück, wenn auch erst in ferner Zukunft, bedingt wird und zwar mit unabwendbarer Notwendigkeit. Bei diesem Vorgang wirkt der Isvara doch in gleicher Weise mit, wie der Regen bei dem Wachstum der Pflanzen. Daß sie wachsen, ist die Folge äußerer Einwirkungen, des Wassers, Bodens, Lichts und der Luft, als was sie sich aber entfalten, hängt nicht von jenen aus Gott herrührenden Bedingungen ab, sondern nur von der Beschaffenheit des Samens. Aus Reis kann immer nur Reis, aus Gerste immer nur Gerste entstehen, S. 492, 9. Indem Gott auf solche Weise dafür sorgt, daß nicht nur die bösen, sondern auch die guten Werke ihren Lohn empfangen, stellen sich diese als Weg zum Ziele dar.

Dazu gehört ferner die fromme Versenkung. „Wenn es heißt: Den Atman soll man schauen, soll man hören, soll man denken, soll man ergründen, soll man erforschen, soll man zu erkennen suchen, Brih. II, 4, 5; so fragt sich, ist die Vorstellung, mit der die Verehrung sich beschäftigt, einmal oder wiederholt hervorzurufen?“ Hierauf ist zu erwidern: „Wie schon die Häufung der Ausdrücke andeutet, ist diese Vorstellung wiederholt zu machen,“ S. 1050, 8. Nämlich so lange, bis das Schauen erfolgt ist, ähnlich wie man das Dreschen so lange fortsetzen muß, bis die Körner heraus sind, S. 1051, 3. Hierbei wechseln Forschen und Verehren ab, bald folgt dem Forschen das Verehren, bald dem Verehren das Forschen, wie die Beispiele der Schrift zeigen, S. 1051, 8. Die Frommen aber dürfen bei diesen Übungen sogar auf eine innere Mitwirkung des Isvara, auf den Beistand seiner Gnade hoffen.

„Für die Einzelseele, welche im Zustande des Nichtwissens blind ist, kommt von der höchsten Seele, dem Aufseher der Werke, dem in allen Wesen wohnenden Zuschauer, dem Herrn, der die Ursache des Geistes ist, von ihm, durch seine Bewilligung das aus den Zuständen des Thuns und Leidens bestehende Weltleben und durch seine Gnade als Ursache die Erkenntnis, und durch diese die Erlösung,“ S. 682, 3.

„Wohl besteht die Gleichartigkeit Gottes und der Seele, aber sie ist verborgen, denn das Nichtwissen verbirgt sie. Obwohl sie aber verborgen ist, so wird sie doch, wenn eine Kreatur den höch-

sten Gott überdenkt und erstrebt, wie das Sehvermögen bei einem Geblendeten, wenn die Finsternis durch die Kraft der Heilmittel abgeschüttelt ist, in demjenigen offenbar, an welchem die Gnade Gottes es vollbringt, nicht aber von Natur bei irgend einem Wesen. Warum? Weil durch ihn, durch Gott, als Ursache Bindung und Lösung der Seele gewirkt wird: Bindung, wenn die Wesenheit Gottes nicht erkannt wird, und wenn sie erkannt wird, Lösung. Denn so sagt die Schrift, Svet. I, 11:

Ist Gott erkannt, so fallen alle Bande,
Die Plagen schwinden nebst Geburt und Sterben.
Wer ihn erkennt, geht nach des Leibs Abtrennung
Zur Freiheit ein, zur seligen Erlösung.

Was die äußere Haltung bei der Versenkung betrifft, so ist die Stellung des Körpers eigentlich gleichgültig, S. 1070, 14, doch soll man nicht gehen, laufen oder stehen, weil das zerstreut, noch auch liegen, weil man dabei vom Schlaf überkommen werden kann, sondern sitzen, S. 1071, 7. Im übrigen ist in Bezug auf die Himmelsrichtungen, auf Ort und Zeit nur darauf zu achten, daß sie die ungeteilte Hingabe des Geistes möglichst befördern," S. 1072, 9.

Nach Ansicht der Brahmanen sollte sich das ganze Leben zu einer Übungszeit, Asrama gestalten, welche in vier Abteilungen verlief. Zuerst sollte der Jüngling im Hause eines Lehrers leben in Übung des Gehorsams und in angestrengter Thätigkeit. Als Mann sollte er eine Familie gründen und die Pflichten eines Hausvaters erfüllen. Im Alter sollte er dieselbe verlassen, um als Einsiedler im Walde zu leben und sich zu kasteien. Als Greis am Ende des Lebens sollte er, aller Erdenbande ledig, als Bettelmönch umherziehen und von Almosen leben. Nach dem Tode gelangt dann die Seele zu dem persönlich gedachten Brahman, wo sie den Lohn ihrer Werke erhält, und geht zuletzt ein in die ewige Ruhe durch Vereinigung mit dem All-Einen. Dies ist die allmähliche oder stufenweise Erlösung, Kramamukti.

3. Die Erlösung durch Wissen.

Für die höhere, philosophische Betrachtungsweise bleibt von diesem Heilsweg als das Wesentliche nur die letzte Stufe übrig nämlich die Erlösung durch Wissen. Dazu kann man aber

auch schon im gegenwärtigen Leben durch eine blitzartige Erleuchtung gelangen. Das ist die plötzliche Erlösung, Givanmukti. „Denn sie ist nicht abhängig von der Thätigkeit des Menschen, sondern so wie die Erkenntnis jedes anderen Gegenstandes nur von dem Gegenstande selbst, S. 69, 8; 819, 4. Sie kann daher nicht durch die Thätigkeit des Forschens, S. 69, 10, oder des Verehrens erlangt werden, S. 70, 3, und auch die Schrift bringt dieselbe nur in dem Sinne hervor, als sie die Hindernisse der Erkenntnis, nämlich die aus dem Nichtwissen entspringende Spaltung in Erkennendes, Erkenntnis und zu Erkennendes beseitigt, S. 70, 9. Darum sagt auch die Schrift, Kena I, 1:

„Wer nicht erkennt, nur der erkennt es,
Und wer erkennt, der weiß es nicht;
Nicht erkannt wird's vom Erkennenden
Und wohl erkannt vom Nichterkennenden."

und Brih. III, 4, 2 lehrt, man könne den Seher des Sehens nicht sehen, den Hörer des Hörens nicht hören, den Erkenner des Erkennens nicht erkennen. Hier sehen wir deutlich die Unmöglichkeit, durch irgend ein Bemühen von unsrer Seite zur Erlösung zu gelangen. — — Weil bei allem empirischen Erkennen der Âtman Subjekt und eben deshalb ein Unerkennbares ist, so ist die erste Bedingung dazu, daß alle empirische, Subjekt und Objekt scheidende Erkenntnis aufhöre. „Wer nicht erkennt, nur der erkennt es," denn alles empirische Erkennen ist seiner Natur nach auf die Außendinge gerichtet, somit von der inneren Seele abgewandt und folglich, wo es sich um Erfassung dieser handelt, geradezu ein Hindernis. Dieses Hindernis kann auch die Schriftlehre nicht beseitigen, darum heißt es Kath. II, 2, 3:

„Nicht durch Belehrung ist er zu erlangen,
Nicht durch Verstand und Schriftgelehrsamkeit.
Nur wen er wählt, von dem wird er empfangen,
Ihm offenbart er seine Wesenheit."

S. 76, 2: Alle Gebote, wenn man sie auf die Erkenntnis Brahmans bezieht, welche kein Gegenstand des Befehles ist, werden ebenso stumpf wie die Schärfe eines Schermessers, wenn man sie gegen den Wetzstein hält. Welchen Sinn haben dann aber Worte wie Brih. II, 4, 5: „Den Âtman fürwahr soll man [illegible]hen, soll man hören, soll man suchen zu erkennen?" Sie

haben nur den Zweck, den Menschen von der natürlichen Richtung seiner Gedanken abzulenken. Dann wird ihm die weder suchbare noch fliehbare Wesenheit durch das Wort aufgezeigt, Brih. II, 4, 6: „Dieses ganze Weltall ist, was diese Seele ist."

Was ist nun das Wesen der Erlösung? Darauf antwortet unser Ausleger, S. 64, 7: „Jenes im unbedingten Sinne wirkliche, allerhöchste, ewige, wie der Äther alldurchdringende, aller Veränderlichkeit entrückte, allgenugsame, ungeteilte, seiner Natur nach sich selbst zum Lichte dienende (Sein), in welchem kein Gutes und kein Böses, keine Wirkung, keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft statt hat — dieses unkörperliche Sein heißt die Erlösung, Mokṣha." Daraus geht hervor, daß das Brahman und die Erlösung identische Begriffe sind, und das kann nicht auffallen, wenn wir uns nur erinnern, daß Brahman nichts ist als eine Abstraktion: das reine Sein. Die Erlösung bedeutet eben nichts anderes als das Aufgehen des Einzeldaseins in dieses reine Sein, eine bloße logische Operation. Darum heißt es Mund. III, 2, 9: „Wer Brahman weiß, der wird zu Brahman," und Brih. 4, 10: „Dasselbe erkannte sich selbst und sprach: Ich bin Brahman. Dadurch wurde es zu diesem Weltall." S. 1058, 10: „Die Seele muß man begreifen als Gott, denn so heißt es in einer Stelle der Jâbâlâ's (die sich in unserem gleichnamigen Upanishad nicht findet): „„Fürwahr ich bin du, o heilige Gottheit, und du bist ich,"" ferner Brih. III, 7, 3: „„Der ist deine Seele, dein innerer Lenker, dein Unsterbliches."" Khand. VI, 8, 7: „„Das ist das Wirkliche, das ist die Seele, das bist du. Wer da sagt: eine andre ist sie und ein andrer bin ich, der weiß es nicht."" Brih. II, 4, 6: „„Das Weltall schließt den aus, der das Weltall außerhalb des Selbstes weiß."" — — Aber wer ist denn der Nichterweckte? — Du, der du so fragst. — Aber ich bin ja Gott nach der Schriftlehre! — Wenn du das weißt, so bist du erweckt, und dann giebt es überhaupt keinen Nichterweckten mehr."[1]) —

Während die Erlösung auf dem Wege der guten Werke erst in ferner Zukunft, allmählich und stufenweise erfolgt, tritt sie mit dem Wissen sofort und unmittelbar ein. Mund. II, 2, 8:

---

[1]) Vgl. Deußen a. a. O. S. 434 ff.

„Wer jenes Höchst' und Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten;
Dem lösen alle Zweifel sich
Und seine Werke werden nichts."

Zunächst die böſen Werke. Das lehrt folgende Legende. Pratardana kommt zur Wohnung des Indra, der ihm erlaubt, eine Gabe zu wählen. Pratardana bittet den Gott, dasjenige für ihn zu wählen, was er als das Beſte für den Menſchen erachte. Nach einigen Weiterungen ſpricht Indra: „So erkenne mich! Denn das erkenne ich als das Beſte für den Menſchen, daß er mich erkenne. — Wer mich erkennt, deſſen Stätte im Himmel wird durch kein Werk geſchmälert, nicht durch Diebſtahl, nicht durch Tötung der Leibesfrucht, durch Muttermord, durch Vatermord. Wenn er auch Böſes begangen hat, ſo weicht die Farbe nicht von ſeinem Angeſicht (vor Furcht). Ich bin der Odem, bin die Erkenntnis ſelbſt. Als dieſes unſterbliche Leben verehre mich!" Dazu bemerkt Sankara S. 1076, 2: „Nachdem Brahman erkannt worden, wird die vergangene Sünde zu nichte und zukünftige kann nicht mehr anhaften. Denn die Schrift ſagt Khand. IV, 14, 3: „Wie an dem Blatte der Lotosblume das Waſſer nicht haftet, ſo haftet keine böſe That an dem, der ſolches weiß." Khand. V, 24, 3: „Wie die Riſpe des Schilfrohrs in Feuer geſteckt verbrennt, ſo verbrennen alle ſeine Sünden."

Aber die Vernichtung und Nichtanhaftung bezieht ſich ebenſowohl auf das gute, wie auf das böſe Werk und zwar aus folgenden Gründen S. 1097: „Auch das gute Werk bringt ſeine Frucht und hemmt dadurch die Frucht der Erkenntnis. Die Schrift lehrt, daß beide, das gute und das böſe Werk mit Eintritt der Erkenntnis vergehen. Brih. IV, 4, 22: Wer ſolches weiß, den überwältigt beides nicht, ob er darum, weil er im Leibe war, das Böſe gethan hat, oder ob er das Gute gethan hat, ſondern er überwältigt beides. Ihn brennt nicht, was er gethan und nicht gethan hat. Das ſagt der Vers:

Das iſt des Brahmanfreundes ewge Majeſtät,
Daß er nicht wächſt durch Werke und nicht minder wird.
Man folge ihrer Spur, wer ſie gefunden hat,
Der wird durch böſe Werke weiter nicht befleckt.

Für die aus der Erkenntnis, daß die Seele Nicht-Thäter iſt, folgende Vernichtung ſind gute und böſe Werke gleichwertig. Es

heißt von ihnen ohne Unterschied: „und seine Werke werden nichts.“ Wo nur die bösen Werke genannt sind, muß man die guten mitverstehen, weil ihre Frucht im Vergleich zu der Erkenntnis niedrig ist. Wenn die Schrift sagt, Khand. VIII, 4: „Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod, nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um“ — so werden in den Worten: „alle Sünden“ die vorher erwähnten guten und bösen Werke zusammengefaßt.“

Für den Erlösten giebt es ferner keine Pflichten, denn diese gelten nur bis zur Erweckung. Weil alle Werke nur auf Erlangung von Lust und Vermeidung von Schmerz abzwecken, Lust und Schmerz aber nicht das körperlose, sondern das körperliche, auf Täuschungen beruhende Sein betreffen, so fallen für den, welcher die Täuschung durchschaut hat, alle Werke, sowie auch alle dieselben fordernden Gebote des Veda weg. Aber nicht nur der Werkteil, sondern auch der Erkenntnisteil des Veda wird für ihn überflüssig, denn auch er ist nur Mittel zum Zweck. „Das Überdenken und die Betrachtung hat ebenso wie das Hören nur die Erlösung zum Zweck.“ Ist dieser Zweck erreicht, so hat die Schrift ihre Bestimmung erfüllt. Wie keine Wahrnehmung, kein Leiden, kein Wirken, so giebt es für den Erweckten auch keinen Veda mehr. Ihm ist „der Veda nicht Veda“, wie die Schrift sagt. Ein Vers der Smriti lautet:[1])

Der Mann, der an dem Selbst sich freut
Am Selbste sein Genügen findend
Und seinen Frieden in dem Selbst —
Für den ist keine Pflicht mehr bindend.

S. 691, 3 ff.: „Auf der Verbindung mit dem Leibe beruht die verkehrte Meinung, daß man in der Leiblichkeit das Ich sieht und auf die dadurch veranlaßte Scheidung (des Ich vom Nicht-Ich) beziehen sich die Gebote und Verbote. — — Nur für wen der Wahn des Leibes besteht, besteht auch der Wahn der Pflicht; nicht für denjenigen, der die Einheit der Seele (mit dem All) erkannt hat.

Aber wenn für den Wissenden keine Pflicht besteht, so kann er also thun, was er will? Keineswegs, denn nur der Wahn ist es,

[1]) Vgl. Deußen a. a. O. S. 453.

der zu allem Thun antreibt, und eben dieser Wahn besteht für den Wissenden nicht mehr. Wohl aber besteht trotz der Einheit alles Seins für den Nichtwissenden Gebot und Verbot. Denn wie man das Feuer, welches die Leichname verzehrt hat, scheut, obwohl es ebenso gutes Feuer ist wie das andre; und wie man das Sonnenlicht an unreinen Orten meidet, obwohl es auch aus der Sonne stammt; wie man Leichen flieht, obwohl sie aus denselben Stoffen bestehen wie der lebendige Leib, so giebt es, obgleich alles im Âtman eins ist, gewisse Dinge, die man meiden muß. — Worin lebt also dieser Brahmana? Darin, daß er lebt, wie es eben kommt." Briḥ. III, 5.

Von Heiligung und Tugendübung des Erlösten ist weiter keine Rede, weil alles Handeln, Gutes wie Böses gleich nichtig ist. Nur heißt es Bhâgavadgîtâ XIII, 27:

„Dieselbe höchste Gottheit, in allen Wesen stehend
Und lebend, wenn sie sterben, wer diese sieht, ist sehend.
Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden —
Der Mann wird durch sich selbst, sich selber nicht verwunden —"

eine Erwartung, die besser gemeint als begründet ist. Denn für den Wissenden giebt es ja keine Einzelwesen mehr, die er zu berücksichtigen hätte, und den Âtman kann er gar nicht verwunden.

Auf eine sehr harte Probe sieht sich der Erlöste dagegen gestellt durch die Forderung der völligen Schmerzlosigkeit, S. 76, welche der unerläßliche Beweis seiner Einheit mit Brahman ist. Sankara kommt wiederholt auf diesen Punkt zurück und versichert mit Eifer, daß die Schmerzempfindung lediglich Einbildung sei, z. B. S. 1056, 10: „Wenn ich im Falle, daß mein Leib geschnitten oder gebrannt wird, die Empfindung habe, selbst geschnitten oder gebrannt zu werden, so ist das ein ganz falscher Wahn, ebenso grundlos wie das Mitleid, das ich empfinde, während mein Leib ganz unverletzt ist."

Unter solchen Umständen sind Beweise von Schmerzlosigkeit Beweise von Heiligkeit. Daraus erklären sich die Leistungen, welche die Yogin's in öffentlichen Schaustellungen vor Tausenden sehen lassen. Da ist z. B. eine Vorrichtung wie ein aufgerichteter Schlagbaum, von dessen Spitze ein mit eisernem Haken versehener Strick herabhängt. Diesen Haken läßt sich ein Mensch in seinen

Rücken treiben, um daran hängend hin und her geschaukelt zu werden. Ein anderer hat sich durch die Sohlen seiner Schuhe spitze Nägel schlagen lassen, auf denen er nun einherschreitet. Ein dritter hält seine Arme zwölf Jahre kerzengrade in die Höhe u. s. w. Nicht weniger widerwärtig als diese Aufführungen selbst ist der prahlerische Hochmut, den der Yogin dabei an den Tag legt, denn sie beweisen ja das vollkommene Aufgehn seines Geistes im Âtman. In alten Religionsbüchern, den Yoga-Sutra's wird besondere Anweisung dazu gegeben. Übrigens scheint auch bloße Gaukelei dabei eine große Rolle zu spielen, z. B. bei der willkürlichen Versetzung in Scheintod, in welchem der Yogin sich in einer Gruft beisetzen läßt, um nach Wochen oder Monaten wieder aufzuerstehen.

Noch eine andere Schwierigkeit bleibt bei dieser Erlösungstheorie. Mit dem Eintritt des Wissens werden doch alle Upadhi's S. 73, welche die Einzelseele und ihr Leben im Leibe bedingen, in ihrer Nichtigkeit erkannt. Wie kommt es, daß das alles nichtsdestoweniger fortbesteht wie zuvor, und von dem Wissenden ohne jede Veränderung wahrgenommen wird? Dafür giebt Sankara zwei Erklärungen, S. 1081, 2:

Wie das entstehende Thongefäß als Unterlage der Töpferscheibe bedarf, so bedarf die Erlösung, um entstehen zu können, als Unterlage eines Lebenslaufes; und wie die Töpferscheibe noch eine Weile fortrollt, auch nachdem das Gefäß fertig geworden ist, so besteht auch das Leben nach der Erlösung noch fort, da in ihr kein Grund für die Hemmung des einmal vorhandenen Schwunges inmitten desselben enthalten ist. Erst nachdem die Werke wie die Schnelligkeit des fliegenden Pfeiles sich ausgewirkt haben, wird die Erlösung für alle, die das Wissen besitzen, zur vollendeten Thatsache. Darum heißt es Khand. VI, 14, 2: „Diesem Welttreiben werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst bin, darauf werde ich heimgehen."

S. 1085, 5: „Wie bei einem Augenkranken, der zwei Monde sieht, auch wenn er die Überzeugung hat, daß nur einer da ist, durch die Macht des Eindrucks die Täuschung noch fortbesteht, so auch der Eindruck der Sinnenwelt, nachdem man zur Erkenntnis ihres Nichtseins gelangt ist. Übrigens," fügt er hinzu, „ist hier überhaupt nicht zu streiten. Denn wie könnte einer, der sich in seines Herzens Überzeugung als Gott weiß, wenn er

auch im Leibe ist, von einem andern widerlegt werden?“ — Das ist richtig.

4. Das Wesen und die Grenzen des Wissens.

Man sieht, nach brahmanischen Begriffen besteht die Erlösung ganz ausschließlich im Wissen. Weitere Folgen, wie Empfindungen und Willensregungen hat sie nicht und soll sie gar nicht haben. Was ist denn aber eigentlich Wissen? Offenbar nichts anderes als die Anwesenheit von Vorstellungen im Geiste, die mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Somit ist die erste Bedingung des Wissens das Vorhandensein von Vorstellungen überhaupt, und der Mangel derselben ist Unwissenheit. Wovon ich keine Vorstellung habe, davon weiß ich sicher nichts. Vorstellen aber kann ich nichts, was ich nicht zu unterscheiden vermag. Wissen heißt also weiter unterscheiden. Dinge, von denen ich wissen soll, müssen zu unterscheiden sein. also von einander verschiedene Erscheinungen bilden. Je weiter ich ihre Unterscheidung nach Raum und Zeit, nach Inhalt und Form, nach Stoff und Merkmalen, nach Ursache und Wirkung durchzuführen imstande bin, desto ausgebreiteter wird mein Wissen sein. Nach Anschauung der Vedantisten besteht aber gerade in der Unterscheidung der Dinge nach Name und Form, wodurch die Welt zu einer Vielheit wird, das Nichtwissen, die Avidyâ, während dem Wissenden alle verschiedenen Einzelvorstellungen in dem Begriff des unterschiedslosen Brahman aufgehn und verschwinden. Die Worte haben also in dieser Philosophie genau die entgegengesetzte Bedeutung wie im gewöhnlichen Leben. Was man sonst Wissen nennt, heißt hier Nichtwissen und umgekehrt, so daß die brahmanische Erlösung eigentlich durch dasjenige bewirkt wird, was man sonst unter Unwissenheit, ja Bewußtlosigkeit versteht. Der Grund dieser Verwirrung liegt, wie wir bereits sahen, S. 20 ff., in dem Irrtum, daß man durch Abstraktion neue Gegenstände der Erkenntnis gewinnt, während sie dieselben nur neu ordnet, zusammenfaßt, in Beziehung setzt. Unsern wahren, geistigen Besitz bilden nur die Anschauungen und Vorstellungen, die wir haben. Die Weisen der Vedânta werfen das alles in den bodenlosen Brunnen ihres Brahman und meinen dann, wie

Hans im Glücke, das höchste Ziel erreicht zu haben, während sie in Wahrheit nur das leere Nichts sich gegenüber sehen.

Max Müller[1]) und Deußen behaupten, „daß die Vedantisten am Ende wirklich zu demselben Resultat gelangten wie Kant und neuere Philosophen, welche mit Kant glauben, daß unsere Erfahrung uns nur modi des Unbedingten liefert, wie sie sich unter den Bedingungen unseres Bewußtseins darbieten." Es scheint uns daher angezeigt, festzustellen, wie weit man zu einer solchen Vergleichung berechtigt ist. Zunächst erinnern wir daran, daß der Begründer der neueren Philosophie allen Ernstes an einen persönlichen Gott und an eine persönliche Unsterblichkeit der Seele glaubte. Dabei lehrte er allerdings, daß wir nur Erscheinungen erkennen, nicht die Dinge an sich. Indes wiederholt er damit nur, was alle idealistischen Philosophen von Parmenides bis Berkeley schon vor ihm gesagt hatten. Das eigentliche Epochemachende seiner Lehre besteht doch aber gerade in dem Beweis, daß nichtsdestoweniger alle unsere Erkenntnis sich nur auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt, und daß es ein Wissen des Unbedingten schlechterdings nicht giebt. Das von uns dargelegte Verhältnis zwischen Anschauungen oder Vorstellungen und Begriffen beschreibt er mit den Worten: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Daraus ergiebt sich wohl, daß ihm die Einbildung von einem Wissen des Übersinnlichen aus bloßen Begriffen und Abstraktionen lediglich Unwissenheit, Nichtwissen ist.

Über die buddhistische Erlösungslehre, welche mit der Vedânta übereinstimmt, hat er sich gelegentlich selbst ausgesprochen: In der Schrift: „Über das Ende aller Dinge"[2]) führt er aus, daß der nachgrübelnde Mensch leicht in eine Mystik gerät, wo seine Vernunft sich selber nicht versteht. Dann fährt er fort: „Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll, d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit durch Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande eine Vorempfindung zu haben, chinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern mit ge-

---

[1]) A. a. O. S. 316.

[2]) Kleine Schriften. Herausg. v. Kirchmann. Berlin 1870. II. S. 173.

schlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus der Tibetaner und andrer östlicher Völker und der aus der metaphysischen Sublimierung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit und ihrer endlichen Resorption in eben dieselbe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintliches, seliges Ende aller Dinge ausmacht — eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat." Hienach läßt sich beurteilen, was Kant selbst zu der Behauptung seiner Geistesverwandtschaft mit den Brahmanen gesagt hätte.

Das Ergebnis der Philosophie ist auch dasjenige der Naturforschung. Berühmt geworden ist das Ignorabimus von du Bois-Reymond:[1]) „Unser Natur-Erkennen ist eingeschlossen zwischen den beiden Grenzen, welche einerseits die Unfähigkeit Materie und Kraft, andrerseits das Unvermögen geistige Vorgänge aus materiellen Bedingungen zu begreifen, ihm ewig vorschreiben. Innerhalb dieser Grenzen ist der Naturforscher Herr und Meister, zergliedert und baut auf und niemand weiß, wo die Schranke seines Wissens und seiner Macht liegt. Über diese Grenzen hinaus kann er nicht und wird er niemals können." Er nennt sieben solche Welträtsel, nämlich das Wesen der Materie und der Kraft, den Ursprung der Bewegung, die erste Entstehung des Lebens, die zweckmäßige Einrichtung der Natur, die Entstehung der Sinnesempfindung, das vernünftige Denken und den Ursprung der Sprache, das Gefühl der Willensfreiheit.

Damit ist gerechtfertigt, was Luther in seiner derben Weise über denselben Gegenstand sagt: „In zeitlichen Dingen und die den Menschen angehen, da ist der Mensch vernünftig genug, da darf er keines anderen Lichtes, denn der Vernunft. Aber in göttlichen Dingen, d. i. in denen, die Gott angehen, daß man also thue, daß es Gott angenehm sei, und damit selig werde, da ist die Natur doch stock-, starr- und gar blind, daß sie nicht mag ein Haar breit anzeigen, welches dieselben Dinge sind. Vermessen ist sie genug, daß sie darauf fällt und plumpet hinein, aber alles,

[1]) Über die Grenzen des Natur-Erkennens. Leipzig 1873. S. 32.

was sie schließt, das ist so gewißlich falsch und irrig, als Gott lebt. Hier thut sie, wie der Mann, der auf Sand baut, hier nimmt sie Spinnwebe und will einen Rock daraus machen, hier nimmt sie Sand für Mehl und will Brot backen, hier säet sie Wind und sammelt Wirbel, hier misset sie die Luft mit Löffeln, trägt das Licht mit Mulden in den Keller, wiegt die Flammen auf einer Wage, und treibt all das Narrenwerk und verkehrte Spiel, das je geschehen ist oder erdichtet mag werden, daher auch alle Abgötterei kommen ist."

Diese Äußerungen führen nur aus, was die Bibel selbst lehrt: „Den Geist der Wahrheit kann die Welt nicht empfangen, denn sie siehet ihn nicht und kennet ihn nicht." Joh. 14, 17. „Wir reden Gottes Weisheit in einem Geheimnisse, die verborgene — — wie geschrieben steht: was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret, und in keines Menschen Sinn gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. — — Der sinnliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes; denn es ist ihm eine Thorheit, und er kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich beurteilt werden," 1. Kor. 2, 9. 14. „Unser Wissen ist Stückwerk. Wir schauen jetzt durch einen Spiegel in ein Rätsel." 1. Kor. 13, 9. 12. „Der in unzugänglichem Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann, dem ist Ehre und ewige Macht." 1. Tim. 6, 16. „Unbegreiflich sind seine Wege und unerforschlich seine Gerichte." Röm. 11, 33.

Mit dem Verzicht auf alles metaphysische Wissen ist der moderne Zeitgeist im Occident mehr als je einverstanden, dennoch wird die Erlösung durch Wissen auch von ihm erstrebt. „Wissen macht frei," heißt hier die Losung, nämlich das Wissen des Mannigfaltigen, des Relativen, der Erscheinungen, die Erfahrungswissenschaft der Natur und Geschichte. Es mache frei von den zeitlichen Übeln des Erden-Daseins. In der That steht die Natur vor dem Menschen wie eine Sphinx und fordert ihn auf, ihre Rätsel zu lösen. Wer es nicht vermag, den plagt sie mit Sklaverei, Entbehrungen, Verderben und Tod. Wer aber ihre Geheimnisse ergründet, den macht sie zum König; sie unterwirft ihm ihre gewaltigen Kräfte und macht sie seinen Zwecken dienstbar. Alle menschliche Kultur ist eine Wirkung dieses Wissens, der fortschreitenden Naturkenntnis. Möge man nur nicht übersehen, daß auch für diese die Welt die wichtigsten

Fingerzeige von der übernatürlichen Offenbarung erhalten hat. Oder mußte nicht der Glaube an den einen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, den Geist in ganz andrer Weise als die bloße Abstraktion des reinen Seins an den Gedanken eines alles umfassenden Bandes der Erscheinungen und einer Einheit der in der Natur waltenden Gesetze anleiten? War das Vertrauen auf die Weltregierung der ewigen Weisheit, ohne die kein Sperling vom Dache fällt, nicht ganz anders als die Philosophie des Unbewußten geeignet, den Gedanken des blinden Zufalls zu beseitigen, nachdem die Dinge ordnungslos durcheinander gewürfelt werden? Selbst die Worte Kraft und Gesetz, durch welche in der Physik alles Naturgeschehen erklärt wird, verraten, daß sie von der Vorstellung eines lebendigen Wesens herrühren, welches einen Willen hat und ihn mit Nachdruck zu äußern imstande ist, eines Gebieters, der Gehorsam fordert und großen Massen die Beobachtung eines bestimmten Verhaltens vorschreibt. Ja, in allem Nachdenken liegt die stillschweigende Voraussetzung, daß hier von einem schöpferischen Geiste etwas vorgedacht ist, was man im eigenen Denken wiederholen will, und in jedem Forscher erscheint das Bild eines Mannes, der sich bemüht, den Weg, die Spuren des Geistes in den Erscheinungen aufzufinden. — Thatsächlich sind alle Kulturvölker Bekenner des Christentums, und als bestes Mittel zur Förderung der Kultur wird dasselbe auch wohl anerkannt.

Aber für viele kommt es nur unter diesem Gesichtspunkt in Betracht. Wer das Dasein des Menschen auf das diesseitige Leben beschränkt sieht, für den kann es kein höheres Ziel geben, als immer völligere Beherrschung der Natur. Er wird daher auch nur an eine Erlösung durch Wissen denken, wenn auch in anderem Sinne als die Vedantisten, und das Heil der Menschheit vor allem in Vermehrung und Verbreitung des Wissens suchen. Diese Kulturkämpfer stehen nun aber vor der nicht wegzuleugnenden Thatsache, die ihnen schon Rousseau entgegengehalten hat, daß die Übel der Kultur vielleicht noch größer sind als ihre Vorteile, daß sich unter ihrer lachenden Außenseite nicht nur die wütende Feindschaft derer verbirgt, welche sie in das Chaos der Anarchie zurückschleudern wollen, sondern auch ein Weltschmerz und Lebensüberdruß, vor dessen verzweifelter Bitterkeit man erschrickt.

Was folgt daraus? Ja, das Wissen erlöst — aber nur von der Knechtschaft der Natur. Der Wille wird befreit und zur Macht erhoben. Von der Beschaffenheit dieses Willens müssen daher die Zustände der Kulturwelt in noch höherem Maße abhängig sein als die in der Wildnis. Wie nun, wenn dieser weltbeherrschende Wille böse ist, wenn er selbstsüchtig dem allgemeinen Weltzweck widerstrebt, wenn er gegen den Willen Gottes sich empört? Es ist offenbar, daß dann alle Errungenschaften des Wissens, alle Fortschritte der Kultur unmöglich zu wahrem Heil, sondern nur zur Steigerung des Verderbens, zur Vermehrung der Übel, zur Verschlechterung aller Zustände auch hienieden führen können.

5. Die Sünde als der Menschen Verderben.

Der Urmensch wird von der heutigen Wissenschaft als wilde Bestie ohne alle moralischen Eigenschaften gedacht, bei welcher nur das Gesetz des Stärkeren gilt. Jedenfalls sind die erbarmungslosen Ausrottungskriege um so häufiger, je tiefer man in das Altertum eindringt. Überall feiert die Grausamkeit ihre Orgien, welche in der Qual der Mitgeschöpfe ihre Wollust findet. Die Menschenfresserei ist noch zur Zeit der homerischen Gesänge in den Mittelmeerländern weit verbreitet. Sie entspringt nicht etwa der Not, sondern der Anwendung des materialistischen Grundsatzes: Der Mensch ist, was er ißt. Mit dem Mark seines Feindes hofft der Kannibale die Stärke desselben in sich aufzunehmen, und der Reiz des Gräßlichen vermehrt den Genuß. Die Sklaverei mit allen ihren Greueln, die Rechtlosigkeit des Fremden gilt als Naturrecht. Daß ähnliche Gewohnheiten noch heut bei den Wilden in voller Übung stehen, ist bekannt. Wir erinnern an den Marterpfahl der Rothäute in Amerika, an das Köpfe-Schnellen, das in Borneo ein beliebter Sport ist, an die Menschenfresserei in Melanesien und in Inner-Afrika, wo sie mit den Sklavenjagden zu den Eigentümlichkeiten des Landes gehört. Auf dem Markte zu Udjidji werden lebende Menschen als Schlachtvieh verkauft und zwar stückweise, nach Hinterviertel u. s. w. Das Los des schwächeren Geschlechtes ist überall außerhalb der Christenheit kläglich. Das Weib wird durch die tierische Eifersucht des Mannes teils in Gefangenschaft gehalten, wenn auch in

glänzender, teils durch seine Überlegenheit zum Sklavendienst gezwungen. Wenn die menschliche Natur da am offenbarsten hervortritt, wo sie über jeder Verantwortlichkeit steht und gar keine Rücksichten zu nehmen hat, so würde sie an den unbeschränkten Gewalthabern am besten zu studieren sein. Es hat deren genug gegeben, aber schwerlich einen, der sich von Frevel und Unthaten frei gehalten hätte. Die zunehmende Kultur bringt die Schlächtereien der Gladiatoren im Circus vor dem jauchzenden Amphitheater. Selbst die Religion muß dem Blutdurst zum Vorwand und zur Rechtfertigung dienen. Menschenopfer sind fast überall Sitte, besonders dienen schöne Jungfrauen dazu. Man denke an Iphigenia in Aulis, an Polyxena auf dem Grabe Achills. Die Kananiter, Phönizier, Karthager verbrennen ihre Lieblingskinder, die Inder ihre geliebten Gattinnen, Mütter, Schwestern lebendig. Um das psychologisch zu begreifen, muß man sich an die Lustmorde erinnern, wo tierische Liebe in grausame Mordlust umschlägt, und an die Allmacht der Mode. Man begreift aber auch, daß die alten Christen solche Religion als Teufelsdienst betrachteten. — Die Wissenschaft gelangt in der Justiz zur Anwendung der Folter, welche die Untersuchung außerordentlich erleichtert, und zu dem Abschreckungssystem durch qualifizierte Hinrichtungsarten, namentlich den Feuertod. Daher können mit der Renaissance durch das römische Recht auch in der Christenheit die Ketzer- und Hexenprozesse Eingang finden. Wie heute bei unbekannten Nervenleiden die ärztliche Diagnose auf Hysterie gestellt wird, so damals auf Behexung. Nun beginnen die Nachforschungen nach der Hexe. Bosheit und Dummheit hat sie bald entdeckt, und die Justiz bewirkt durch die Folter die wunderbarsten Geständnisse. So sind zwei Jahrhunderte lang Millionen von Menschen verbrannt worden, wiederum fast nur Weiber. Sicherlich hatte Wahn, Aberglauben, Irrtum an diesen Greueln den größten Anteil, aber konnte er jemals Wesen, die von Natur gut sind, zu solchem Wahnsinn verblenden? Von den Beweisen menschlichen Verderbens in neuerer Zeit wollen wir nicht reden, obwohl die Ausrottung der Naturvölker, die Negersklaverei, die Ausbeutung der Arbeiter, die Schreckenszeiten der Revolutionen, die Vervollkommnung der Kriegsmaschinen, die Vivisektionen Stoff genug dazu

geben. Wir führen nur einige Urteile von Menschenkennern über unsern Gegenstand an.

Kant sagt:[1]) „Ist man der Meinung, daß sich die menschliche Natur im gesitteten Zustande besser erkennen lasse, so wird man eine lange, melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen: von geheimer Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt und von vielen anderen unter dem Tugendschein noch verborgenen Lastern, geschweige derjenigen, die ihrer gar nicht fehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist — und er wird von den Lastern der Kultur und Civilisierung genug haben, um sein Auge lieber von dem Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhaß zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den — — äußeren Völkerzustand in Betracht ziehen, da civilisierte Völkerschaften gegeneinander im Verhältnisse beständiger Kriegsverfassung stehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben geradezu widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Staaten gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen und doch auch — welches arg ist — keine besseren, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können."

Ganz ähnlich äußert sich neuerdings eine Autorität,[2]) welche auf eine Rundfrage über den russischen Abrüstungsplan die Antwort gab: „Ich bin weder von Beruf noch aus Neigung Politiker, sondern Arzt, habe als solcher in drei Feldzügen die Schrecken und Leiden des Krieges genügend kennen gelernt und würde gern der Erste sein, den humanen Gesinnungen des jungen

---

[1]) Relig. innerh. der Grenzen der bl. Vernunft. Herausg. v. Rosenkranz. Leipzig 1838. S. 36 f.

[2]) Geh.-Rat Prof. Dr. Eulenburg.

Fürsten und den beredten Worten seines diplomatischen Ratgebers von ganzem Herzen Beifall zu spenden, wenn ich nur den entferntesten gangbaren Weg sähe, das Angestrebte aus dem Traumreich der Phantasie in die rauhe Wirklichkeit überzuführen. Leider erscheint mir jede Möglichkeit dieser Art für jetzt und in Zukunft ausgeschlossen, wenigstens solange der Mensch bleibt, was er ist, nämlich eine gezähmte und im Grunde schlecht gezähmte Bestie — als die ihn ja erst wieder die traurigen und blutigen Ereignisse der verflossenen Woche nur zu deutlich gezeigt haben (Mord der Kaiserin von Österreich). Die sowohl naturgesetzlich begründete wie geschichtlich beglaubigte Unveränderlichkeit der menschlichen Natur schließt nach meiner Überzeugung jeden Gedanken an eine fortschreitende, moralische Vervollkommnung vollständig aus. Alle noch so großen, kulturellen Fortschritte, die ja doch rein technischer Art und moralisch gänzlich irrelevant sind, können und dürfen darüber nicht täuschen. Und so wird denn auch der „ewige Friede" wohl ewig, so weit dies Wort auf menschliche Begriffe überhaupt paßt, ein unerfüllbarer Traum bleiben."

Auch an das Wort Friedrich des Großen sei erinnert, welches er dem Popularphilosophen Sulzer erwiderte, als dieser, mit der Ordnung des Erziehungswesens in Schlesien beauftragt, jenem die Güte der Menschen rühmte, die immer mehr zu Tage komme. „Mein lieber Sulzer," antwortete er ihm in seinem Briefe, „Ihr kennet nicht diese nichtswürdige Rasse."

Schopenhauer schreibt im Jahre 1814,[1]) nachdem er gefunden hat, daß die Menschen eine mit etwas Arsenik versetzte Brotwassersuppe sind, und daß in ihnen eine ähnliche Selbstsucht herrscht, wie sie den Hund an seinen Herrn bindet: „und jetzt nimm dich nur nicht etwa aus! Prüfe deine Liebe, deine Freundschaften, sieh zu, ob deine objektiven Urteile nicht großenteils subjektiv unrein sind!" Auf einer andern Seite: „Ebenso wie der schönste Körper Schlacken und mephitische Dünste in sich trägt, ebenso zeigt der edelste Charakter Züge von Bosheit, das größte Genie Spuren von Niedrigkeit und ungemessnem Stolz."

Selbst Goethe bekennt:

Dem ist es schlecht in seiner Haut,
Der in seinen eignen Busen schaut.

---

[1]) S. Gwinner, Schopenhauers Leben, 1878.

Wenn man gleichwohl die Behauptung hören kann, daß der Mensch von Natur gut sei, so erklärt sich dieselbe, sofern nicht bloße Gedankenlosigkeit zu Grunde liegt, nur aus Ablehnung des wahren, sittlichen Maßstabes und ist insofern selber ein Beweis von Unmoralität. „Die angeborne Schuld," sagt Kant,[1]) „hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen, und wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher die Gewissensruhe so vieler, ihrer Meinung nach gewissenhaften Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rate gezogen ward, wenigstens nicht das meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie andere behaftet sehen, ohne doch nachzuforschen, ob es nicht etwa bloß Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Ortes, die in Versuchung führen (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können), davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung echter, moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur." Er schließt diese Erörterung mit der Bemerkung: „So möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: „„Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist keiner der Gutes thue (dem Geiste des Gesetzes nach), auch nicht einer."" Ps. 14, 3; 53, 4; Röm. 3, 12.

Woher nun aber dieses allgemeine Verderben? Welches ist der Ursprung der Sünde?

---

[1]) A. a. O. S. 42.

Wir haben bereits gezeigt, daß das menschliche Wesen eine tierische Seite hat, welche die Grundlage des Selbstbewußtseins und das Organ bildet, wodurch es sich zur Erscheinung bringt. In dieser Verbindung sollte das höhere Princip das unbedingt herrschende sein, so daß der Mensch an dem Tier in seinem Wesen ein allezeit dienstwilliges Werkzeug hätte, wie der Reiter an seinem Pferde. Thatsächlich findet das Gegenteil statt. Die Sinnlichkeit herrscht über die Vernunft, das Fleisch über den Geist.

Läge aber das Böse nur in der Übermacht der Sinnlichkeit und in der Schwäche des moralischen Antriebes, so würde man eine Verantwortlichkeit dafür ebensowenig empfinden und zugeben, wie für einen Irrtum. Der Grund liegt noch tiefer. Als Persönlichkeit ist der Mensch ein selbständiges, von Gott geschiedenes Wesen. Daher hat er einen Willen, der nicht mehr bloß blindlings sich geltend macht, sondern mit bewußter Selbstsucht sich von der Leitung des höchsten, allgemeinen Willens losreißen und die Harmonie der Schöpfung stören kann. Diese Empörung des Eigenwillens gegen den Willen Gottes ist die Sünde. Sie ist im geistigen Leben dasselbe wie die Krankheit im leiblichen, die ja ebenfalls nur darin besteht, daß ein einzelnes Organ ein Eigenleben zu führen beginnt und aus dem richtigen Verhältnis zum Ganzen heraustritt, das die Gesundheit bedingt. Die Selbstsucht erst unterwirft Vernunft und Gewissen der niederen Sinnlichkeit, welche dadurch einen eignen, vernünftigen Willen erlangt, der mit dem des besseren Ichs, des Geistes in beständigem Kampfe steht.

So schildert die Schrift, welche das Tier im Menschen mit dem Ausdrucke Fleisch bezeichnet, seinen Naturzustand. Das Fleisch will sich von dem Geiste nicht strafen lassen, 1. Mos. 6, 3, es gelüstet wider denselben, Gal. 5, 17, es folgt einem andern Gesetz als dieser, Röm. 7, 25, fragt nicht nach dem sittlich Guten, Röm. 7, 18, ist voll Feindschaft gegen Gott, Röm. 8, 7. Die Lebensaufgabe des Menschen ist, in diesem inneren Zwiespalte dem Geist den Sieg zu verschaffen, des Fleisches Handlungen zu töten, Röm. 8, 13, das Fleisch zu kreuzigen samt seinen Lüsten, Gal. 5, 24, sich vom Geist regieren zu lassen, Röm. 5, 18, nach dem Geist zu wandeln, Röm. 8, 14, und so die geistige Gesundung herbeizuführen. Allein mit der Beschreibung der Sünde als einer

Krankheit ist die Ursache, welche sie hervorbringt, noch nicht angegeben. Die Offenbarung verweist uns hier auf eine Macht, die nicht innerhalb, sondern außerhalb des Menschengeistes liegt.

Diese Macht, welche in dem ganzen Naturleben bemerkbar wird, geht sozusagen darauf aus, Mängel in dem Walten der göttlichen Weisheit aufzuweisen, ihre Zwecke durch Folgen ihrer eigenen Weltordnung zu vereiteln, und statt Schöpfung und Erhaltung Zerstörung und Chaos zu verbreiten. Dies geschieht, indem bloße *Möglichkeiten*, die mit dieser Weltordnung gegegeben sind, aber immer nur Möglichkeiten bleiben sollten, zu Wirklichkeiten gemacht werden. Ein Naturereignis tritt mit Notwendigkeit ein, wenn der zureichende Grund und die äußeren Bedingungen vorliegen, welche dazu nötig sind. In diesem Sinne giebt es also keinen Zufall. Aber unzählig sind die Ketten von Ursache und Wirkung, die im Weltgeschehen nach allen Richtungen sich durchkreuzen. Es können daher Ereignisse zeitlich zusammentreffen, welche ursächlich nichts miteinander zu thun haben und so die verderblichsten Folgen herbeiführen, z. B. ein Bergsturz mit der Vorüberfahrt eines Eisenbahnzuges. Wäre der Lauf der Dinge lediglich von mechanischen Gewalten abhängig, so müßten diese Fälle die Regel sein und die Welt zermalmen. Statt dessen bietet sie das Schauspiel einer Entwicklung zu größerer Vollkommenheit, welches beweist, daß die ursächlichen Zusammenhänge ihrer Ereignisse zuletzt doch unter göttlicher Leitung stehen. Wie aber trotz der umsichtigsten Betriebsleitung immer wieder Zusammenstöße von Eisenbahnzügen vorkommen, so bleiben auch in der Natur trotz der göttlichen Weltregierung die verderblichsten Zufälle allezeit möglich, und diese Möglichkeit wird unausgesetzt zur Wirklichkeit. — In der aufsteigenden Entwicklung der organischen Welt ist durch die Anpassungsfähigkeit der Organismen an ihre Umgebungen doch auch die Möglichkeit der *Entartung* gegeben, und wiederum zeigen sich davon überall die auffallendsten Beispiele. Die lästigsten Unkräuter sind entartete Abkömmlinge edlerer Gewächse. Denn da sie ihrer Stacheln und Haare, ihres üblen Geruchs und beizenden Saftes wegen von Tieren und Menschen gemieden werden, verbreiten sie sich immer weiter und ihr Same, in der Wolle der Schafe versteckt oder mit dem Getreide vermischt, wandert von einem Weltteil in den andern. Noch schlimmer sind die Folgen der Entartung in der Tierwelt. Der

Tod ist hier kein Übel, weil kein Tier eine Vorstellung desselben hat, und die Todesfurcht ein blinder Instinkt, dessen Zweck es nicht kennt. Daher widerspricht das Dasein der Raubtiere nicht dem Glauben an die Vorsehung. Sie sind der Natur das unentbehrliche Mittel der Selbstregulierung, durch welches sie das Gleichgewicht der Arten erhält. Aber die Gewohnheit des Schmarotzens verbunden mit maßlosester Vermehrung erzeugt hier auch das zahllose Heer des scheußlichsten Ungeziefers, der Eingeweidewürmer, die pestbringende Welt der Mikroben, welche sich der Wahrnehmung durch die Sinne völlig entziehen. In ihnen tritt das zerstörende Weltprincip hervor:

Der Herr der Ratten und der Mäuse
Der Fliegen, Wanzen, Flöhe, Läuse.

Mißgeburten, Mißbildungen, Krankheiten zeigen die Entartung der organischen Bildung, neben bewundrungswürdigen Kunsttrieben geben sich Instinkte höchster Grausamkeit kund. In das menschliche Bewußtsein drängt sich das Afterbewußtsein der Besessenen und Wahnsinnigen, den Eingebungen des Genius stehen verbrecherische Monomanieen, den Erregungen edler Begeisterung diejenigen der Trunkenheit und Leidenschaft gegenüber. So wird die hohe, schöne Ordnung göttlicher Ideen auf allen Stufen des Lebens von einem Hexentanz widerwärtiger Zerrbilder begleitet, welche sie verhöhnen und stören.

Was lehrt die Offenbarung über den Satan? Von einer Schöpfung oder einem Fall desselben wird nichts gesagt. Dagegen wird ihm ein Reich zugeschrieben, wie Christo, und beide Reiche stehen mit einander im heftigsten Kampf. Er heißt der Fürst, ja der Gott dieser Welt. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2. Kor. 4, 4. Im Buche Hiob erscheint er unter den andern Söhnen Gottes als derjenige, welcher die Gesinnung der Menschen in Zweifel zieht und verdächtigt. Durch Hervorziehung des Bösen ist er schon beim Sündenfall der ersten Menschen beteiligt und im weiteren Verlaufe des Kampfes erscheint er als das böse Princip selbst. Aber das letzte Buch der Heiligen Schrift, die Offenbarung Johannis stellt ihn 12, 10 ff. noch einmal als Verdächtiger und Ankläger hin, der durch Christum überwunden und aus dem Himmel geworfen wird. Da er aber bis dahin zur Verherrlichung Gottes dient, so soll er nicht verlästert wer-

den, Jud. 9. Dazu kommt die Allgegenwart des Teufels mit seinen Versuchungen und Anfechtungen, durch welche er beständig auf den Menschen einwirkt, seine Macht über den Sohn Gottes selbst. Hienach muß er mehr sein als ein bloßes Geschöpf, nämlich eine geistige Weltmacht, Gott zwar untergeordnet, aber ihm entgegenwirkend, welche Gott gewähren läßt, weil die Welt ohne sie erstarren und versumpfen würde: die Macht, welche dem menschlichen Willen innerlich fortwährende Möglichkeiten vorspiegelt, die außerhalb der gottgewollten Ordnungen liegen, ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, der brüllende Löwe, der da sucht, welchen er verschlinge.[1]) Das ist die letzte Ursache der Sünde.

Die Sünde aber ist der Menschen Verderben. Sie verkehrt und zerrüttet das ganze Leben. Die wilden, tierischen Naturtriebe brechen aus ihrem dunklen Grunde hervor, die bösen Lüste, die bald verführerisch locken, bald in empörter Leidenschaft toben. Es entsteht das falsche Leben, ein Leben des Scheins und der Lüge, eine Wucherung des Verderbens. In der fieberhaften Betäubung, welche dieses Leben erzeugt, kann der Mensch ein tierisches Wohlsein empfinden, aber in den lichten Augenblicken fühlt er sein Elend um so tiefer, den innern Zwiespalt, der allen Frieden, alle Harmonie des geistigen Lebens zerstört. Diese beständigen Seelenkämpfe werden vor dem Richterstuhl des Gewissens geführt, dessen Urteil unbestechlich ist. Es sagt nicht bloß: „Diese deine Handlung ist schlecht, sie ist ein Fehler, den du gemacht hast, du hättest ihn vermeiden können und sollen, denn du bist besser als deine Handlungen;“ sondern es sagt: „Diese deine Handlung sieht dir ähnlich, sie zeigt, was du bist, du bist ein schlechtes Geschöpf.“ So erwacht das Schuldbewußtsein, das allen Übeln und Leiden den schlimmsten Stachel giebt, weil es uns das Recht nimmt, darüber zu klagen. Erst müßten wir andere Wesen sein, ehe wir ein anderes Los erwarten dürften. Es schließt alle Hoffnung aus, und zeigt selbst in einem zukünftigen Leben nur Hölle und Verdammnis. Das Ende ist der Pessimismus, die Verzweiflung, die zu dem Ergebnis kommt: Mag diese Welt auch unter allen möglichen Welten die beste sein, sie ist dennoch schlechter als gar keine Welt. Die brahma-

[1]) Nach Schelling.

nische Weisheit hat im Buddhismus zu diesem Ende geführt, aber auch in einem Kirchenliede heißt es:

„Schon oft und viel hab ich's geredt:
Wenn ich an dir nicht Freude hätt',
So wollt den Tod ich wünschen her,
Ja, daß ich nie geboren wär."

Soll dem Menschen geholfen werden, so kann es nicht durch Umwandlung des Wissens geschehen, sondern nur durch Umwandlung des Willens, d. h. durch Erlösung von der Sünde.

6. Der göttliche Erlösungsratschluß.

Nach dem System der Vedânta wird durch die Ausbreitung der Welt vor den Sinnen lediglich eine Stätte des Genießens und des Leidens hervorgebracht, damit dort die menschlichen Thaten ihre Früchte tragen und ihre Vergeltung finden. Die Welt ist eine Wildnis, in welcher unzählige Gewächse keimen, blühen, absterben und sich aus ihrem eigenen Samen wiedererneuern. Aber einen Weltzweck giebt es nicht. Wer an einen Gott glaubt, stellt sich seinen Anteil an dem Verlauf der Dinge so vor, wie den Einfluß des Regens auf den Pflanzenwuchs.

Dagegen lehrt uns die Offenbarung das Walten Gottes in der Geschichte. Seine Vorsehung leitet die freien Handlungen der Menschen und bewirkt Ergebnisse, an die sie nicht gedacht, die sie nicht geahnt, ja das Gegenteil von dem, was sie beabsichtigt haben. Alle großen Geschichtschreiber lassen es sich angelegen sein, diese höhere Notwendigkeit aufzuweisen, in deren Dienst Völker und Menschen unbewußt mit ihren Unternehmungen stehen. „Wie wäre es möglich, etwas Rechtes zu wollen, etwas Großes zu unternehmen, wenn man nicht sicher wäre, der Erfolg sei notwendig, durch keine menschliche Willkür zu vernichten und ungültig zu machen, selbst nicht durch eignen Mißerfolg? — — Ein solcher Glaube, der allein den unbekümmerten Thatenmut, das begeisterte Handeln erzeugt, kann sich nicht bloß auf die Freiheit gründen, sonst würde der Anblick der Individuen mit ihren entgegengesetzten Interessen, deren jedes seine Willkür dagegen spielen läßt, diesen Glauben sofort zu Boden schlagen und ent- [illegible]ten. Seine Kraft wurzelt in der Überzeugung von der

Nichtigkeit und Ohnmacht aller individuellen Interessen und aller menschlichen Willkür, wenn es sich um die großen Zwecke der Gattung und des Ganzen handelt. Sie wurzelt in dem unerschütterlichen Glauben an den Fortschritt der Menschenwelt, an eine von aller Willkür unabhängige Ordnung der Dinge." [1])

Giebt es aber eine Vorsehung, so muß es auch ein Ziel derselben geben. Wir haben das schöpferische Wort, welches nicht bloß das Zeichen, sondern auch den Ausdruck der göttlichen Ideen in sich schließt, als Welturſache erkannt. Dieses muß zugleich die Weltordnung sein, welches den Verlauf der auf einander folgenden Weltzustände beherrscht. Mit der Weltordnung ist der Weltplan oder -zweck gegeben, der als das Bleibende hinter der Flucht der Erscheinungen steht. Die Verwirklichung dieses Weltplans setzt ein Urbild der Welt im göttlichen Geiste voraus. Dieses Urbild hat zu seinem Mittelpunkt und Hauptgegenstand die Menschheit, welche die Krone der Schöpfung ist. Wenn nun die Geschichte der Menschheit einen Zweck hat, so kann es nur ihre Wiederherstellung in das göttliche Urbild sein und was das Ziel der Menschheit ist, muß als Zweck der Welt überhaupt erkannt werden. Der Mensch aber vermag es nicht, die Urkraft seines Wesens, den Willen, in dem sein Heil und sein Verderben liegt, aus eigener Bewegung umzuwandeln, er kann sich nicht selbst erlösen. Die Erlösung muß in dem göttlichen Ratschluß begründet sein, dem die ganze Weltregierung dient, und sich in der Menschwerdung des schöpferischen Wortes vollziehen. Ohne den Glauben an sie kann der Glaube an den persönlichen Gott nicht sein.

„Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen) in ihrer moralischen, ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her, die Idee desselben geht von seinem Wesen aus, er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn das Wort (das Werde!), durch welches alle andern Dinge sind und ohne das nichts existiert, was gemacht ist, denn

[1]) Schelling, System des transc. Idealismus. E. III. C. S. 593 f.

Wir haben bereits gezeigt, daß das mer[illegible]stellung desselben tierische Seite hat, welche die Grund[illegible], dessen Zweck es seins und das Organ bildet, wodurch [illegible] der Raubtiere nicht bringt. In dieser Verbindung sollte [illegible]ind der Natur das unbedingt herrschende sein, so daß [illegible]rung, durch welches sie das seinem Wesen ein allezeit die[illegible] die Gewohnheit des Schma- Reiter an seinem Pferde [illegible] Vermehrung erzeugt hier auch statt. Die Sinnlichkeit [illegible] Ungeziefers, der Eingeweide- über den Geist. [illegible] Welt der Mikroben, welche sich der

Läge aber das [illegible] Sinne völlig entziehen. In ihnen tritt und in der Schr[illegible] hervor: eine Verantwo[illegible] wie für ei[illegible] Der Herr der Ratten und der Mäuse Persönlich[illegible] Der Fliegen, Wanzen, Flöhe, Läuse. schiedene [illegible] Mißbildungen, Krankheiten zeigen die Entartung bloß [illegible] Mißgeburten, Bildung, neben bewundrungswürdigen Kunst- [illegible] der organischen trieben geben sich Instinkte höchster Grausamkeit kund. In das [illegible] menschliche Bewußtsein drängt sich das Afterbewußtsein der Be- fessenen und Wahnsinnigen, den Eingebungen des Genius stehen verbrecherische Monomanieen, den Erregungen edler Begeisterung diejenigen der Trunkenheit und Leidenschaft gegenüber. So wird die hohe, schöne Ordnung göttlicher Ideen auf allen Stufen des Lebens von einem Hexentanz widerwärtiger Zerrbilder begleitet, welche sie verhöhnen und stören.

Was lehrt die Offenbarung über den Satan? Von einer Schöpfung oder einem Fall desselben wird nichts gesagt. Dagegen wird ihm ein Reich zugeschrieben, wie Christo, und beide Reiche stehen mit einander im heftigsten Kampf. Er heißt der Fürst, ja der Gott dieser Welt. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2. Kor. 4, 4. Im Buche Hiob erscheint er unter den andern Söhnen Gottes als derjenige, welcher die Gesinnung der Menschen in Zweifel zieht und verdächtigt. Durch Hervorziehung des Bösen ist er schon beim Sündenfall der ersten Menschen beteiligt und im weiteren Verlaufe des Kampfes erscheint er als das böse Princip selbst. Aber das letzte Buch der Heiligen Schrift, die Offenbarung Johannis stellt ihn 12, 10 ff. noch einmal als Verdächtiger und Ankläger hin, der durch Christum überwunden und aus dem Himmel geworfen wird. Da er aber bis dahin zur Verherrlichung Gottes dient, so soll er nicht verlästert wer-

ı, Jud. 9. Dazu kommt die Allgegenwart des Teufels mit ın Versuchungen und Anfechtungen, durch welche er beständig en Menschen einwirkt, seine Macht über den Sohn Gottes Hienach muß er mehr sein als ein bloßes Geschöpf, näm- geistige Weltmacht, Gott zwar untergeordnet, aber genwirkend, welche Gott gewähren läßt, weil die Welt ıe erstarren und versumpfen würde: die Macht, welche dem enschlichen Willen innerlich fortwährende Möglichkeiten vor- spiegelt, die außerhalb der gottgewollten Ordnungen liegen, ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, der brüllende Löwe, der da sucht, welchen er verschlinge.[1]) Das ist die letzte Ursache der Sünde.

Die Sünde aber ist der Menschen Verderben. Sie ver- kehrt und zerrüttet das ganze Leben. Die wilden, tierischen Naturtriebe brechen aus ihrem dunklen Grunde hervor, die bösen Lüste, die bald verführerisch locken, bald in empörter Leidenschaft toben. Es entsteht das falsche Leben, ein Leben des Scheins und der Lüge, eine Wucherung des Verderbens. In der fieberhaften Betäubung, welche dieses Leben erzeugt, kann der Mensch ein tierisches Wohlsein empfinden, aber in den lichten Augenblicken fühlt er sein Elend um so tiefer, den innern Zwiespalt, der allen Frieden, alle Harmonie des geistigen Lebens zerstört. Diese be- ständigen Seelenkämpfe werden vor dem Richterstuhl des Ge- wissens geführt, dessen Urteil unbestechlich ist. Es sagt nicht bloß: „Diese deine Handlung ist schlecht, sie ist ein Fehler, den du ge- macht hast, du hättest ihn vermeiden können und sollen, denn du bist besser als deine Handlungen;“ sondern es sagt: „Diese deine Handlung sieht dir ähnlich, sie zeigt, was du bist, du bist ein schlechtes Geschöpf.“ So erwacht das Schuldbewußtsein, das allen Übeln und Leiden den schlimmsten Stachel giebt, weil es uns das Recht nimmt, darüber zu klagen. Erst müßten wir andere Wesen sein, ehe wir ein anderes Los erwarten dürften. Es schließt alle Hoffnung aus, und zeigt selbst in einem zukünf- tigen Leben nur Hölle und Verdammnis. Das Ende ist der Pessimismus, die Verzweiflung, die zu dem Ergebnis kommt: Mag diese Welt auch unter allen möglichen Welten die beste sein, sie ist dennoch schlechter als gar keine Welt. Die brahma-

[1]) Nach Schelling.

Götterſöhne darſtellen, ſo beweiſt das nur den Tiefſinn dieſer Mythologie, von welcher diejenigen keine Ahnung haben, die nur Abgeſchmacktheiten darin ſehen.

Wie kann ſich nun die Heiligkeit und Liebe des Gottmenſchen als vollkommen erweiſen? Offenbar nicht ſowohl aktiv, indem ſie über die Schranken menſchlicher Wirkungsſphäre hinausgeht, ſondern paſſiv, indem ſie ſich gegen jede ihr entgegentretende Macht unüberwindlich verhält, oder mit andern Worten dadurch, daß die denkbar höchſte Verſuchung nichts wider ſie vermag. Der Gottmenſch muß verſucht werden in allen Stücken wie wir, doch ohne Sünde, Hebr. 4, 15, er muß unempfänglich bleiben gegen das Angebot aller Reiche der Welt und ihrer Herrlichkeit, Matth. 4, 8, er muß gehorſam ſein bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz, Phil. 2, 8, der Fürſt dieſer Welt darf nichts an ihm haben, Joh. 14, 30. Unter ſolchen Umſtänden kann freilich ſein Leben nichts anderes werden als ein Martyrium in einer Welt, wo man jedem Beſſern ſagen muß:

„Was klagſt du über Feinde?
Sollten ſolche je werden Freunde,
Denen das Weſen, wie du biſt,
Im ſtillen ein ewiger Vorwurf iſt?“ Goethe.

Daraus folgt, daß Erniedrigung, Schmach und Leiden der Idee des Gottmenſchen nicht nur nicht widerſprechen, ſondern vielmehr unabtrennlich von ihr ſind.

Das beweiſen nicht nur die altteſtamentlichen Weisſagungen von den Leiden des Meſſias, ſondern auch die berühmte Stelle im Plato,[1]) die man wohl als eine Prophetie aus der Heidenwelt dem 53. Kap. des Jeſaja an die Seite ſtellen darf. Sie lautet folgendermaßen: „Nachdem wir den vollendet Ungerechten geſchildert haben, wollen wir den Gerechten in der Erörterung neben ihn ſtellen, einen geraden und edeln Mann, der wie Äſchylos ſagt, nicht gut ſcheinen, ſondern ſein will. Das Scheinen alſo muß man wegnehmen, denn wenn er gerecht ſcheint, ſo werden ihm als einem ſo Scheinenden Ehren und Geſchenke zufallen, und es iſt dann ungewiß, ob er wegen des Gerechten oder um der Ehren und Geſchenke willen ſo iſt. Man muß ihn alſo alles andern außer der Gerechtigkeit entkleiden und ſeine Lage als der

[1]) De republ. II. 4. 5 (361. 62).

des vorigen entgegengesetzt darstellen. Während er nämlich keine Ungerechtigkeit begeht, soll er den größten Schein der Ungerechtigkeit haben, damit er hinsichtlich der Gerechtigkeit geprüft sei, ob er sich nicht erweichen lasse von der Verleumdung und ihren Folgen und er bleibe unwandelbar bis zu seinem Tode, sein Leben lang ungerecht erscheinend, in Wirklichkeit aber gerecht, damit beide, wenn sie die äußerste Grenze erreicht haben, der eine in der Gerechtigkeit, der andere in der Ungerechtigkeit, beurteilt werden, welcher von beiden der Glücklichere sei. — — Sind beide so beschaffen, so ist es, glaub ich, nicht schwer darzulegen, was für ein Leben beider wartet. — — Man wird sagen, daß der Gerechte unter diesen Umständen gegeißelt, gefoltert, gebunden, geblendet und zuletzt nach allen Umständen gekreuzigt werden wird, um einzusehen, daß man gerecht nicht sein sondern scheinen muß."

Der Gottmensch kann endlich in seiner Erscheinung nicht mit dem Tode enden, so gewiß Gott selbst der ewig Lebendige ist. Was die Mythen von Heroen erzählen, die aus dem Totenreich wiederkehren oder zum Himmel entrückt werden, das muß in dem Gottmenschen Wahrheit werden und so die Sehnsucht der Sterblichen erfüllen, daß doch einmal wenigstens ein Mensch wiederkehre aus dem Lande jenseit des Grabes mit der Verkündigung: „Ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in Ewigkeit." So lesen wir bei Seneca in einem Briefe an Lucilius:[1]) „Ich erfreute mich daran, über die Ewigkeit der Seelen Untersuchungen anzustellen, ja vielmehr daran zu glauben. Ich glaubte gern den Meinungen der großen Männer, welche diese erwünschteste Sache mehr verheißen als beweisen." „Mehr Glauben, denke ich, würde bei dir finden, mehr Gewicht würde haben, wer von den Toten auferstünde und aus Erfahrung dir bezeugte, daß der Tod kein Übel sei."

7. Person und Werk Jesu Christi.

Hat sich nun jemals etwas auf dieser Erde zugetragen, was wie eine Verwirklichung dieses Erlösungsratschlusses, dieser Idee des Gottmenschen angesehen werden könnte? Mit der Aufstellung

[1]) Ep. 102, 2, vgl. ep. 30, 9.

dieſer Frage iſt auch ihre Beantwortung gegeben. Die halbe Welt zählt ihre Jahre nach der Geburt Jeſu Chriſti. Es mußte alles erfüllt werden, was geſchrieben iſt durch die Propheten von des Menſchen Sohn.

Rom hatte nach furchtbaren Kämpfen die Kultur-Völker des Altertums zu einem Reiche des Friedens vereinigt, zu dem auch das alte Gottesvolk gehörte. Dieſes hatte dem einen perſönlichen Gotte im Mittelpunkte dreier Weltteile ſeinen einzigen Tempel erbaut; aber in hochmütigem Kaſtengeiſte verſchloß es ihn allen andern Völkern. Hier trafen die beiden Wege zuſammen, auf denen die Menſchheit zum Verſtändnis des göttlichen Ratſchluſſes geführt ward. Die griechiſche Philoſophie hatte die Vorſtellung des göttlichen Wortes gebildet, das als Schöpfer und Erlöſer das Weltgeſchehen beſtimmt. Aber dieſes göttliche Wort blieb ihr allgemeines, abſtraktes Weltprincip, dem die Erſcheinung in einer wirklichen Einzelperſönlichkeit fehlte. Umgekehrt hatten die Propheten Israels in der meſſianiſchen Weisſagung das Bildnis einer idealen Perſönlichkeit aufgeſtellt, die ihr Volk erlöſen werde von ſeinen Sünden, aber dies Bild trug die groben Züge engſter, nationaler Beſchränkung.

In dieſem Augenblicke tritt die geheimnisvolle Perſönlichkeit auf die Bühne der Geſchichte, in welcher beide Vorſtellungen ihre Verwirklichung finden. Sie erſcheint da, wo es allein möglich war, in Israel, und beſtätigt durch ihr Erſcheinen nicht nur die uralten Gottesverheißungen dieſes Volkes, ſondern erfüllte ſie auch in einem höheren, ungeahnten Sinn. Dieſes Zuſammentreffen der merkwürdigſten Zeit- und Ortsverhältniſſe mit dem höchſten Wunder des Geiſtes iſt es, was ſchon die erſten Chriſten in Aufregung verſetzte und ihnen als der ſicherſte Beweis der göttlichen Sendung Jeſu erſchien. Die ganze Theologie von Paulus und der Brief an die Hebräer geht darauf aus, zu zeigen, daß alle Gottesverheißungen Ja und Amen in ihm ſind, 2. Kor. 1, 20. Nachdem Gott vorzeiten vielfältig und auf vielerlei Weiſe zu den Vätern durch die Propheten geredet, habe er auf die Letzte der Tage zu uns geredet durch den Sohn, Hebr. 1, 1 f. Als die Erfüllung der Zeit gekommen, habe er ſeinen Sohn geſandt, geboren von einem Weibe — — auf daß er uns erlöſte, daß wir die Kindſchaft empfingen. Die Evangeliſten erblicken ſogar in vielen zufälligen Begebenheiten ſeines

Lebens die buchstäbliche Erfüllung der Weissagung. Auch uns ist schon die äußere Stellung Jesu in der Weltgeschichte nach Ort und Zeit von der höchsten Bedeutung.

Worin besteht nun das Rätsel seines Wesens? Zunächst ist an die Wunderthaten zu denken, die er vollbracht hat. Sie spotten jeder natürlichen Erklärung. Dabei erscheinen sie nie als bloße Proben magischer Kräfte, sondern als Thaten der Liebe oder als sinnbildliche Handlungen voll tiefen Sinnes. Im Altertume wurden sie auch von seinen bittersten Feinden nicht bezweifelt. Das beweisen die Erzählungen des Talmud darüber und die Äußerungen Julian des Abtrünnigen in seiner Streitschrift wider die Christen. Indessen beweisen sie auch, daß in den Wundern nicht ausschließlich das Geheimnis der Herrlichkeit Jesu liegen kann. Es hat auch vor und nach ihm Wunderthäter gegeben, aber sie haben nur vorübergehende Verwunderung erregt, keiner hat eine Stellung in der Geschichte, die sich nur von ferne mit der seinen vergleichen ließe. Er selbst legt keinen Wert auf seine Wunder, ja er redet davon mit einem gewissen Bedauern als Zugeständnissen an die menschliche Schwäche, die er machen müsse, um nur erst angehört zu werden und ein äußerliches Ansehn zu finden.

Blicken wir auf seine Lehre. „Jesus trägt sie vor in schöner, ansprechender, herzgewinnender Form, aber unnachahmlich schlicht und volkstümlich. Er hat die höchsten Wahrheiten über Gott und den göttlichen Beruf der Menschheit zum Gemeingut der Völker, zum Hort und Halt der Seelen gemacht. Zugleich liegen in diesen einfachen Sprüchen und Gleichnissen überall Keime von unerschöpflicher Fruchtbarkeit, welche den Denkern nie versiegenden Stoff zu tiefsinnigen Betrachtungen geben. Zweierlei bleibt dabei unbegreiflich. Erstlich der Ursprung seiner Lehre. „Woher kommt diesem solche Weisheit?“ müssen wir mit den Leuten zu Nazareth fragen. Wie sie theoretisch weder aus den Schulen der Pharisäer, Sadducäer, Essäer hergeleitet werden kann, so ist Jesus auch faktisch völlig unberührt von den Bildungselementen seiner Zeit geblieben, hat weder Unterricht in der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit, noch in der griechischen Weltweisheit gehabt. Sodann die Begründung seiner Lehre. Der Philosoph wendet sich an den Verstand, zieht aus Voraussetzungen seine Schlüsse, sucht auf dem Wege logischer Deduktionen seine Be-

hauptungen zu beweisen. Von dem allen finden wir bei Jesu keine Spur. In ruhiger Sicherheit, als ob keines seiner Worte eines Beweises bedürfe, trägt er seine Lehre vor, und statt der Gründe giebt er nur die feierliche, selbstgewisse Versicherung: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch!“ [1])

Allein auch die Lehre bildet nur einen Teil seines Werkes, und man würde irren, wenn man meinte, daß ihr Inhalt völlig neu und unerhört in der Menschheit gewesen sei. Vielmehr lassen sich mehr oder minder deutliche Anklänge an dieselbe in den Aussprüchen erleuchteter Geister anderer Völker nachweisen, und dies ist natürlich. Diese Gedanken würden ja niemals Verständnis und Billigung gefunden haben, wenn sie nicht schon keimartig in den sittlichen Anlagen des Menschen lägen, so daß sie nur der Entfaltung bedürfen. Jesus wußte, daß mit der Belehrung nur der Anfang des Heilswerkes gemacht sei, und daß die Hauptaufgabe darin liege, dem verkehrten Willen den Antrieb zum Guten zu geben. Er teilte nicht den Irrtum so vieler wackerer Männer, „welche die Weisheit gegen die Thorheit aufboten, statt sie gegen die Bosheit des menschlichen Herzens aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt.“ [2])

Wie konnten die bösen, selbstsüchtigen Herzen zur Liebe gegen ihresgleichen gebracht werden? Jesus erweckte sie zuerst zu begeisterter Liebe und Verehrung gegen seine Person, aus der dann das Gefühl der Liebe gegen alle Menschen von selbst hervorging. Er erhob den Gedanken der nationalen Theokratie und ihres Messias zu dem eines geistigen Gottesreiches, dessen König er war und welches die ganze Menschheit in sich aufnehmen sollte. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Dies ist das völlig Neue und Einzigartige an dem Werke Jesu. Welchem Menschen wäre ein solcher Gedanke in den Sinn gekommen, wer hätte daran denken können, ihn ohne alle politischen Mittel, ohne Benutzung von Gewalt und Weltklugheit durchzuführen? Sonst müssen große Staatsmännr sich den Weg zur höchsten Macht mit den größten Schwierigkeiten bahnen. Jesus tritt von Anfang mit dem Anspruch unbedingter Autorität auf, die er auch angesichts des schimpflichsten Todes festhält: „Du sagest es, ich

[1]) Worte eines Anonymus. — [2]) Kant a. a. O. S. 65.

bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll, wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme," Joh. 18, 37. Er spricht es aus, daß seine Worte ewige Geltung haben, auch wenn Himmel und Erde vergehn, Luk. 21, 33. Der steinerne Tempel möge zerbrochen werden, er baue einen andern in seiner Gemeine, und die Pforten der Hölle werden ihn nicht überwältigen, Math. 16, 18; Mark. 14, 58.

Wir erstaunen ferner über den ungeheuren Erfolg dieses Unternehmens. Wenn Jesus sich zum Könige des Reiches Gottes erklärte, so haben die Menschen ihn thatsächlich als solchen anerkannt und sich ihm unterworfen. Die Christenheit ist seit zweitausend Jahren beständig gewachsen und nimmt heut schon den größten und gesittetsten Teil der Erde ein. Diese Erwägungen sind es gewesen, welche einen Welteroberer wie Napoleon I., als er auf dem Felsen von St. Helena den Gang der Weltgeschichte überdachte, bewogen, sich vor dem Manne von Nazareth zu beugen. Zu General Bertrand sagte er, wie in dessen Memoiren zu lesen ist: „Ich kenne die Menschen und ich sage Ihnen, Christus ist kein Mensch. Oberflächliche Geister sehen eine Verwandtschaft zwischen Christus und den Gründern von Weltreichen oder den Stiftern anderer Religionen. Eine solche Ähnlichkeit existiert nicht. Zwischen dem Christentum und jeder andern Religion besteht ein unendlicher Unterschied. Das Heidentum wurde von den weisesten Männern Griechenlands nicht als Wahrheit betrachtet, weder von Sokrates noch Pythagoras noch Plato oder Perikles. Auf der andern Seite aber sehen wir die erhabensten Geister vor den Lehren und Geheimnissen des Evangeliums sich beugen, nicht nur Bossuet und Fénélon, welche Priester waren, sondern auch Descartes und Newton, Leibnitz und Pascal, Corneille, Karl den Großen, Ludwig XIV. Bei Christus setzt mich alles in Erstaunen. Sein Geist überwältigt und erwärmt mich. Es giebt keinen Vergleichungspunkt zwischen ihm und irgend einem andern Wesen, er steht einzig und allein da. Alexander der Große, Cäsar, Karl der Große und ich selbst haben Weltreiche gegründet. Aber worauf beruhten die Schöpfungen unseres Genies? Auf Gewalt. Jesus allein gründete sein Reich auf Liebe, und noch zu dieser Stunde würden Millionen von Menschen für ihn sterben."

Das Geheimnis dieses Erfolges führt auf ein noch tieferes, nämlich die Sündlosigkeit seines Wesens. Die Jünger nennen Jesum in höchster Begeisterung den Menschen ohne Sünde, und dem entspricht seine Darstellung in den Evangelien. Der Grundzug seines Charakters ist eine wahrhaft himmlische Liebe und Liebenswürdigkeit. Da ist nichts von der Herbigkeit, die dem religiösen Ernst sonst so leicht anhaftet, von der ängstlichen Weltflucht, in welcher der Asket sein Heil sucht, von der Unnahbarkeit, in welche andere Heilige sich hüllen. „Während er trotz aller Herausforderung nichts Böses that, ergoß sich seine Macht nach allen Seiten in Werken der Liebe. Die Menschen durften ihm nahen, mit ihm essen und trinken, seinen Worten lauschen, ihn befragen. Immer fanden sie ihn bereit, nicht nur zu hören, sondern teilzunehmen. Nie war er mit seinen eigenen Plänen so beschäftigt, daß er einem Trauerfall, einer geistlichen Anfechtung nicht hätte Aufmerksamkeit schenken können. Sie fanden ihn voll Teilnahme und Verständnis, Worte des Lobes, Ausrufe der Bewunderung, Thränen spendend. Er umgab sich mit denen, die seine Güte erfahren hatten, mit Kranken, die er geheilt, mit Aussätzigen, deren lebendigen Tod er beendet, mit Besessenen, deren höllischen Qualen er ein Ziel gesetzt hatte durch sein mächtiges Wort. Es nahten sich ihm liebende Herzen, deren Freunde und Verwandte er dem vorzeitigen Tode entrissen, andere, die er durch eine nicht geringere Macht aus Laster und Schande gerettet hatte."

Trotz alledem sehen wir seine Liebe frei von jener charakterlosen Nachsicht, die sonst von der natürlichen Gutherzigkeit unzertrennlich ist. Die Güte Jesu ist mit dem heiligsten Ernste verbunden. Neben den freundlichsten Einladungen, den verheißungsvollsten Seligpreisungen stehen die strengsten Weherufe, die erschütterndsten Reden von dem schmalen Wege, Gericht, Verlorengehen, Heulen und Zähneklappen in der äußersten Finsternis.

Dazu kommt die freiwillige Machtentäußerung, Erniedrigung und Selbsthingabe dieser Liebe, die sich in seinem ganzen Leben, vor allem aber in seinem Sterben kundgiebt. Auch ein Rousseau ruft aus:[1]) „Wo ist der Philosoph, der so leben und so sterben kann, ohne Schwäche, ohne Ostentation? Welches

[1]) Emile t. III. p. 40 ff. in Oeuvres complètes. Paris 1793.

Vorurteil, welche Blindheit, den Sohn des Sophroniskus mit dem Sohn der Maria zu vergleichen! Welch ein unendlicher Abstand zwischen beiden! Sokrates ohne Schmach und Schmerz sterbend, konnte seinen Charakter leicht bis zum Tode durchführen und hätte sein leichter Tod nicht sein Leben gekrönt, so wäre es zweifelhaft, ob er trotz all seiner Weisheit mehr war als ein bloßer Sophist. — — Der Tod, den er ruhig philosophierend mitten unter seinen Freunden stirbt, erscheint als der angenehmste, den man sich wünschen kann. Der Tod Jesu unter Martern und Beleidigungen, Mißhandlungen einer ganzen Nation ist der schrecklichste, den man fürchten kann. Sokrates segnete zwar den weinenden Henker, der ihm den Giftbecher reichte, aber Jesus bat unter den qualvollsten Martern um Vergebung für seine unbarmherzigen Mörder. Ja, wenn Sokrates lebte und starb wie ein Weiser, so lebte und starb Christus wie ein Gott."

Daß seine Auferstehung von den Toten die unerschütterliche Überzeugung der Jünger gewesen ist, und daß auch nur ein solches Ereignis die ungeheure Bewegung der Gemüter erklären kann, die zur Entstehung der christlichen Kirche führte, wird jetzt allgemein zugegeben. Damit fällt aber auch jeder Grund zum Zweifel an seiner wunderbaren Empfängnis, welche die ersten Christen aus leicht begreiflichen Gründen als Geheimlehre behandelten, und welche, wie wir sahen, mit der Idee des Welterlösers selber gegeben ist.

Wir wenden uns nun zu dem Punkte, der den innersten Kern des Geheimnisses bildet, nämlich zu dem Selbstzeugnis Jesu über sein göttliches Wesen. Fichte sagt darüber:[1]) „Jesus von Nazareth hat die allerhöchste Erkenntnis von der Identität seiner Menschheit mit der Gottheit ohne allen Zweifel besessen. Er hatte diese Erkenntnis weder durch eigne Spekulation noch durch Mitteilung von außen, d. h. er hatte sie eben schlechthin durch sein bloßes Dasein, sie war ihm Erstes und Absolutes ohne irgend ein anderes Glied, mit dem sie zusammengehangen hätte. Da war kein zu vernichtendes, forschendes oder lernendes Selbst, denn erst in jener Erkenntnis war ihm sein Selbst aufgegangen. Sein Selbstbewußtsein war unmittelbar die reine, absolute Vernunftwahrheit, seiend, gediegen und bloßes Faktum des

[1]) Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806. S. 344 ff.

Bewußtseins, keineswegs wie bei uns andern allen genetisch aus einem vorhergegangenen, anderen Zustande und darum kein bloßes Faktum des Bewußtseins, sondern ein Schluß. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordne, absolute Vernunft, oder, was dasselbe bedeutet, Religion. In diesem absoluten Faktum ruhte nun Jesus und war darin aufgegangen. Er konnte es nie anders denken, wissen oder sagen, als daß er eben wisse, daß es so sei und daß er es unmittelbar in Gott wisse und daß er eben auch dies wisse, daß er es in Gott wisse. Das Rätsel der Möglichkeit eines solchen Individuums zu lösen, konnte er sich nicht zur Aufgabe stellen, denn für diesen Behuf hätte er sich in seiner Persönlichkeit von Gott unterscheiden und sich abgesondert hinstellen und sich über sich selber als ein merkwürdiges Phänomen verwundern müssen. Aber es ist ja der allerhervorspringendste, immer auf dieselbe Weise wiederkommende Zug im Charakter des Johanneischen Jesus, daß er von einer solchen Absonderung seiner Person von seinem Vater gar nichts wissen will und andern, welche sie zu machen versuchen, sie ernstlich verweist; daß er immerfort annimmt, wer ihn sehe, der sehe den Vater, und wer ihn höre, der höre den Vater und das sei alles eins, und daß er ein Selbst an ihm, über dessen ungebührliche Erhebung der Mißverstand ihm Vorwürfe macht, unbedingt ableugnet und wegwirft."

Seit zweitausend Jahren streitet sich nun die Welt, ob dieser Jesus ein wirklicher, gewöhnlicher Mensch wie andere Sterbliche oder ein übermenschliches Wesen war, und diese Sachlage reicht eigentlich schon aus, die Kirchenlehre zu rechtfertigen, die ihn für den Gottmenschen erklärt; denn eine andere Erscheinung ist nicht über diese Erde gegangen, die gleiche Zweifel zurückgelassen hätte.

Man könnte nun sagen, daß die Evangelisten als Jünger und Verehrer Jesu bei der Zeichnung seines Charakters die Schattenseiten desselben absichtlich weggelassen hätten. Allein das ist keine so leichte Sache, wie man denkt. Einen Charakter zu idealisieren ist ein Versuch, der sonst immer auf Kosten seiner Lebenswahrheit gemacht wird. Das sehen wir an den Werken der Dichter. Je vollkommener sie ihre Helden darstellen wollen, desto leichter verlieren sie sich in hohles Pathos, desto weniger erregen sie menschliche Teilnahme. In der Buddha-Legende z. B.

hört man über den gottgleich Erhabenen zwar unabläſſige Lobpreiſungen und Triumphbeſchreibungen, aber er ſelbſt iſt ein unbeſtimmter Schatten, ohne Leben, ohne Handlung, ohne eigentümlichen Charakterzug, ſeine Reden matte Abſtraktionen in der trockenen Sprache der Schule. Wie ganz anders die einfältige Erzählung der Evangeliſten! Sie zeigt uns das Bild des Heilandes trotz aller Hoheit bis ins Einzelne beſtimmt, anſchaulich, im höchſten Sinne lebensvoll und naturwahr. Da ferner das ſittliche Ideal ſich auch erſt aus dem Rohen entwickelt hat, ſo müßte eine idealiſierte Schilderung aus einer Zeit, die zweitauſend Jahre hinter uns liegt, ſich deutlich genug durch ihre Mängel verraten. Aber gerade je weiter die ſittlichen Begriffe ſich läutern, deſto weniger iſt ein Schatten in dem Charakter des bibliſchen Jeſus zu entdecken. Es finden ſich wohl Züge darin, welche gegen ſittliche Vorurteile ſeiner Zeit verſtoßen, z. B. ſeine Haltung gegenüber dem Sabbath, dem Faſten, den Genüſſen der Geſelligkeit, aber ſie gereichen ihm heute nur zu deſto größerer Verklärung.

Auch über die Glaubwürdigkeit der Evangelien hat ſich bereits Rouſſeau in treffender Weiſe a. a. O. ausgeſprochen, und da man dieſem Philoſophen der Revolution wohl nicht zu viel theologiſche Vorurteile zutrauen wird, ſo teilen wir auch dieſe Äußerung mit. „Die Geſchichte des Evangeliums kann keine Erdichtung ſein; ihre Wahrhaftigkeit kann ſo wenig angefochten werden als die der Geſchichte des Sokrates, ſie ſteht noch feſter als dieſe. Das abſichtliche Einverſtändnis mehrerer Männer zur Ausarbeitung des Neuen Teſtamentes, um die Nachwelt damit zu hintergehn, iſt ebenſo unbegreiflich, wo nicht noch unbegreiflicher, als die Abfaſſung desſelben durch einen einzigen. Es iſt geradezu unmöglich, daß jüdiſche Schriftſteller dieſen Lehrton, dieſe Sittenlehre erdichtet haben. Das Evangelium trägt der großen, der unnachahmlichen und, man darf wohl ſagen, untrüglichen Merkmale der Wahrheit ſo viele, daß der menſchliche Erfinder desſelben ein ungleich größeres Wunder ſein würde als das Weſen, welches darin geſchildert wird.“

8. Die Heilswirkungen des Evangeliums.

Die Botschaft von der Person und dem Werk Jesu Christi auf Erden ist das Evangelium. Welche Wirkungen es auf die Menschen hervorbrachte, tritt in ganzer Macht an seinen unmittelbaren Zeugen hervor, obwohl man sagen kann, daß es auch später zu keiner Zeit an Menschen gefehlt hat, die sich in ähnlicher Weise davon ergriffen zeigten.

Was die Apostel nun immer wieder als das Wunderbarste daran hervorheben, ist dies, daß er sich selbst für uns erniedrigt, dahingegeben, geopfert habe. Sie waren überzeugt, daß er ein übernatürliches Wesen von geheimnisvoller Hoheit gewesen sei, für welches nichts Irdisches einen Reiz hatte, weder Reichtum noch Macht, noch Ehre, und daß er nur um ihretwillen ein armseliges Leben geführt und sich dem Haß der Welt preisgegeben habe. Sie hatten ihn willig Hunger und Durst leiden sehen, wiewohl er in der Wüste Brot schaffen konnte für Tausende, sie hatten gesehen, wie er sich verachten, bedrohen, zurückweisen ließ, wiewohl er, wie sie nicht zweifelten, alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit hätte in Besitz nehmen können. Sie hatten gesehen, daß er sich der Grausamkeit seiner Feinde übergab und an das Holz des Fluches nageln ließ, und glaubten, daß Legionen von Engeln zu seiner Hülfe erschienen wären, wenn er darum gebeten hätte. Was konnten sie dabei empfinden als eine Aufwallung von Liebe und Dankbarkeit, von Bewunderung und Anbetung, das nicht zu beschreiben ist?

Und in welchem Lichte erschien ihnen die Welt? „Hinfort ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt" ruft Paulus aus, Gal. 6, 14. Gestorben, begraben mit Christo, tot für die Welt, das war die Losung, Röm. 6, 4; Kol. 3, 3. Wenn man sich alle die Nichtswürdigkeiten, die Unthaten, die Greuel vergegenwärtigt, welche verübt worden sind nicht nur von einzelnen Verbrechern, sondern von ganzen Völkern und ihren Obrigkeiten mit allen Feierlichkeiten der Gerechtigkeitspflege, so wird man von Grauen vor dieser lachenden Welt ergriffen. Aber das alles ist doch nichts gegen das Kreuz Christi. Welch ein Gedanke! Es waren ja gar keine besonderen Bösewichter, die das gethan haben: die Ankläger sittenstrenge Eiferer für das Gesetz, würdevolle Priester, der Richter ein aufgeklärter, gefälliger Mann, die Kriegs-

knechte Leute im Dienst, die trotz einiger roher Späße eine gewisse Gutmütigkeit zeigen. „Und das Volk stand und sahe zu." Keinem von den Beteiligten erscheint der Fall als etwas Außerordentliches, das geeignet wäre, großes Aufsehn zu erregen. — — Sind wir vielleicht anders geartet? Würden wir vielleicht auch unter jenen Leuten gestanden haben? — Das beugt, das treibt zur Buße, das lehrt Welt und Sünde hassen, wie nichts anderes, das macht willig das Fleisch zu kreuzigen und dem alten Menschen abzusterben. Man kann nicht Christum und die Welt zugleich lieben.

„Was giebt es Schimpflicheres," ruft Pascal aus,[1]) „und nichtsdestoweniger Gewöhnlicheres unter den Christen und in mir selbst, als daß wir in Wollüsten leben, während du, o Herr, blutigen Schweiß vergossen hast; daß die Christen, die sich zu dir bekennen, die in der Taufe der Welt entsagt haben, um dir zu folgen, die feierlich im Angesichte der Kirche geschworen haben, mit dir zu leben und zu sterben, die öffentlich ihren Glauben bekennen, die Welt habe dich verfolgt und gekreuzigt, die, welche glauben, du habest dich dem Zorn Gottes und der Wut der Menschen preisgegeben, um ihre Sünden zu versöhnen; daß die, sage ich, welche alle diese Wahrheiten glauben, die deinen Leib als das Opfer betrachten, das sich für ihr Heil dahingegeben hat, welche die Lüste und die Sünden der Welt für den alleinigen Grund deiner Leiden halten und die Welt selbst für deinen Henker — daß diese alle dennoch durch eben diese Lüste, in eben dieser Welt ihrem Fleische zu gefallen suchen? Daß sie, welche nicht ohne Schauder sehen könnten, wie ein Mensch den Mörder seines Vaters liebkost, doch voll Freuden in der Gemeinschaft der Welt leben, wie ich es gethan habe, einer Welt, von der ich gewiß weiß, daß sie dessen Mörder ist, den ich für meinen Gott und Vater erkenne, der sich für mein Heil geopfert und die Strafe meiner Sünden getragen hat?"

Das Opfer menschlicher Sünde, welches der gekreuzigte Christus geworden, ist das höchste, welches gedacht werden kann und eben darum das furchtbarste Gericht, welches über die Welt ergangen ist. Allein wenn es die Seele so in eine Tiefe stürzt, wo sie von dem Gefühl hoffnungsloser Verdammnis ergriffen

[1]) Pensées II, § 19.

wird, schlägt die Wirkung plötzlich um in eine Erhebung, die sie der Seligkeit des Himmels nahe bringt. Wenn Gott die Welt also geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn gab in sie und für sie, dann kann diese Welt trotz all ihrer Sünde nicht auf ewig verloren, dann muß sie noch zu etwas Höherem bestimmt sein, als was vor Augen liegt. Und wenn der Gekreuzigte das höchste Opfer der Sünde ist, so ist er auch das höchste Opfer für die Sünde, denn dieser Gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz, der den Eigenwillen dem höchsten Willen in voller Freiheit unbedingt und ohne Einschränkung unterwirft, ist doch auch die höchste menschliche Leistung oder Darbringung, welche gedacht werden kann. Sie ist das Opfer, das Gott wohlgefällt, die wesenhafte That, die in dem Opferdienst aller Völker ihr verzerrtes Schattenbild hat. Dies Opfer thut genug für alle Sünde, es wiegt sie auf, es versöhnt die ewige Gerechtigkeit. Christus ist das Lamm, welches der Welt Sünde trägt, Joh. 1, 29. Die Strafe liegt auf ihm, damit wir Frieden hätten, durch seine Wunden sind wir geheilt, Jes. 53, 5. Welch eine Beseligung für einen verzweifelten, schuldbewußten Sünder in dem Gedanken dieser Rechtfertigung liegt, spricht sich in den Worten des Apostels aus, Röm. 8, 32 f.: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der da gerecht macht. Wer will verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr der auch auferwecket ist, welcher ist zur Rechten Gottes und vertritt uns. Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? — — In dem allen überwinden wir weit um deswillen, der uns geliebet hat."

Mit der Rechtfertigung des Sünders ist die Umwandlung seines Willens, die Heiligung wenigstens grundsätzlich verbunden. Christus stellt die Menschheit dar, wie sie sein muß, um Gott zu gefallen, um der Idee zu entsprechen, die dem Geist des Schöpfers vorschwebte, als er dies Geschlecht ins Dasein rief. Nur in dem Maße, als sich sein Bild in der Seele verklärt, als sein Leben sich in ihr regt, als seine Gesinnung in ihr kräftig wird, erfüllt sie den Zweck seines Werks und erweist sich dankbar für seine Gnade. Und die Gnade hilft ihr weiter. „Mit Recht," schreibt Augustin,[1]) „habe ich große Hoffnung, daß du

[1]) Confess. X, 43.

alle meine Gebrechen durch ihn heilen wirst, der zu deiner Rechten sitzt und uns bei dir vertritt. Sonst müßte ich verzweifeln, denn viel und groß sind meine Gebrechen. Viel sind sie und groß, aber mächtiger ist deine Güte. Wir hätten glauben können, dein Wort habe sich von der Verbindung mit den Menschen zurückgezogen, und hätten an uns verzweifeln können, wenn es nicht Fleisch ward und unter uns wohnte. Erschrocken über meine Sünden und über die Last meines Elends, dachte ich schon in meinem Herzen und sann darauf, in die Einsamkeit zu fliehen; aber du wehrtest mir und stärktest mich mit dem Zuruf: „„Christus ist darum für alle gestorben, auf daß die, welche leben, nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist,““ 2. Kor. 5, 15. Siehe, Herr, so werfe ich denn auf dich meine Sorge, damit ich lebe und die Wunder deines Gesetzes betrachte. Du kennst meine Unerfahrenheit und Schwäche, lehre mich und heile mich!“

Was vermöchte den Hochmut niederzuwerfen, wenn nicht der Gedanke an die Erniedrigung des Sohnes Gottes, was den Zorn zu entwaffnen, wenn nicht das Beispiel seiner Geduld? Was wäre imstande, reine, uneigennützige Nächstenliebe zu entzünden, wenn nicht das Vorbild, das er gegeben? Ihn jammert das Elend der Menschen und ihre Trübsale, die er nie hätte fühlen dürfen, während wir nur zu oft gleichgültig, gefühllos und unbarmherzig dabei bleiben. „Hat uns Gott also geliebt, so sollen auch wir uns unter einander lieben,“ 1. Joh. 4, 11. „Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt,“ Joh. 13, 35. Die Selbstsucht löst sich auf in die Begeisterung der Liebe, die als die höchste aller Geistesgaben erkannt wird. „Wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle,“ 1. Kor. 13, 1. Das ist die Umwandlung, die Wiedergeburt, der neue Mensch.

Lange hab' ich mich gesträubt,
Endlich gab ich nach.
Wenn der alte Mensch zerstäubt,
Wird der neue wach.
Und solang du dies nicht hast,
Dieses: „Stirb und werde,“
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde. Goethe.

Die Übel des Erdenlebens werden in der Bibel im vollsten Maße anerkannt. Seine unlösbaren Rätsel geben im Buche Hiob Stoff zu einer erhabenen Poesie von erschütternder Tragik, im Prediger zu der resignierten Weisheit, daß alles ganz eitel ist. Auch im Neuen Testament wird gesagt, daß die ganze Schöpfung zusammen seufzet und in Wehen liegt, Röm. 8, 23, daß die Welt im Argen liegt, 1. Joh. 5, 19, daß die Menschen von Natur Kinder des Zornes, Eph. 2, 3, und durch die Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sind, Hebr. 2, 15. Aber seit Christus selbst den bittern Kelch bis auf den Grund geleert hat, erscheint das Leiden dem Christen doch nicht bloß als ein Fluch, sondern als ein Weg zur Vollkommenheit. Mag es richtig sein, daß alles Thun Leiden ist, vgl. S. 76, S. 102 f., weil jede Willensregung das Gefühl eines Mangels, eines Bedürfnisses, einer Unvollkommenheit voraussetzt, so besteht die Seligkeit eben in der Erfüllung des Mangels, in der Befriedigung des Bedürfnisses, in der Beseitigung der Unvollkommenheit. Nicht Leidensscheu, sondern Leidensmut lehrt das Kreuz Christi. „Gieb nicht zu, Herr," betet Pascal a. a. O., „daß ich dir so ferne stehe, daß ich deine Seele, wie sie betrübt ist bis in den Tod, und deinen, für meine Sünden vom Tode zerschlagenen Leib betrachte, ohne mich zu freuen, auch an Leib und Seele leiden zu können." Dem mit Gott versöhnten, von der Sündenschuld erlösten Christen können die Leiden den Mut zum Leben, die Freudigkeit zum Wirken und Schaffen nun nicht mehr rauben. Er ist der ewigen Liebe gewiß geworden, von welcher ihn nichts scheiden kann, Röm. 8, 38. Die Leiden erscheinen ihm als Erziehungsmittel des himmlischen Vaters, als ehrenvolle Aufgaben eines würdigen Lebens, so daß er sagen kann: „Wir rühmen uns auch der Trübsale, dieweil wir wissen, daß Trübsal Geduld wirket, Geduld aber Bewährung und die Bewährung Hoffnung, Hoffnung aber läßt nicht zu Schanden werden," Röm. 5, 3 f. Das Leben ist uns ein Kampf, ein Wettlauf nach der Siegeskrone, Christus unser Held, der Anführer in diesem Kampfe, Hebr. 2, 10. „Wer nicht sein Kreuz nimmt und ihm nachfolgt, ist seiner nicht wert," Matth. 10, 38. Darum heißt es: „Trage die Leiden als ein guter Streiter Christi," 2. Tim. 2, 3. Die Leiden dieser Zeit sind nicht wert der Herrlichkeit, die künftig an uns geoffenbart wird," Röm. 8, 18. „Sterben wir mit, so werden wir mit leben, dulden wir

mit, so werden wir mit herrschen," 2. Tim. 2, 11 f. Kein schöneres Los als am Ende das Bewußtsein: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit," 2. Tim. 4, 7.

Nur eine einzige Bedingung des Heils giebt es auf Seiten des Menschen, das ist der Glaube. Auf Glauben beruht nicht bloß das ewige Heil, sondern auch das irdische Glück des Menschen. Alle Bande der menschlichen Gesellschaft sind durch Glauben geknüpft. Selbst da, wo die Selbstsucht oft allein waltet, in allen Geschäfts- und Handelsverbindungen ist der Kredit, d. h. Glaube und Vertrauen die unerläßliche Bedingung jeden Erfolges. Im Staate ist dasjenige, was man die öffentliche Meinung nennt, und was jede Regierung als ihr wichtigstes Hülfsmittel betrachtet, nichts anderes als der allgemeine Glaube an gewisse Zeitmeinungen, Grundsätze, Ideeen, welche die Gemüter bewegen. Vor allem aber beruhen alle Verbindungen der Liebe und Achtung in Ehe, Familie, Dienst, Freundschaft einzig und allein auf Glauben und Vertrauen. Kann es uns wundernehmen, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott dieselbe Grundlage haben soll?

„Gottes höchstes Ansehn," sagt Baco von Verulam,[1]) „erstreckt sich über den ganzen Menschen, nicht minder auf seine Vernunft als auf seinen Willen, daß nämlich der Mensch sich ganz verleugne und sich zu Gott wende. So wie wir verbunden sind, dem göttlichen Gesetz zu gehorchen, wenn auch unser Wille widerstrebt, so müssen wir auch dem Worte Gottes glauben, wenn auch die Vernunft sich noch so sehr dagegen sträubt. Glauben wir nur so viel, als die Vernunft begreift, so geben wir der Sache Beifall, nicht ihrem Urheber, was wir doch selbst verdächtigen Zeugen nicht zu versagen pflegen. Jener Glaube, welcher dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, bezog sich auf etwas, worüber Sarah in ein Gelächter ausbrach, welche hier auf gewisse Weise ein Bild der menschlichen Vernunft war. Je unbegreiflicher also ein göttliches Geheimnis ist, desto mehr Ehre erweisen wir Gott durch den Glauben an dasselbe, und des Glau-

[1]) In der Schrift: De dignitate et augmentis scientiarum libr. IX. Siehe diesen Abschnitt deutsch im Wandsbecker Boten von Matthias Claudius VII, S. 168.

bens Sieg ist um so herrlicher. Je größer der Sünder ist, desto mehr Ehre erweist er Gott, wenn er fest an seine Barmherzigkeit glaubt. Verzweiflung (Pessimismus) ist eine Entehrung Gottes. Untersuchen wir die Sache noch genauer, so finden wir, daß Glauben etwas Würdigeres ist als Wissen, wie wir nämlich *jetzt* wissen. Das Wissen kommt durch die Sinne von der materiellen Welt, der Glaube ist eine Wirkung der Seele auf sich selbst, die ein weit edleres Agens ist. Die wahre Theologie muß aus dem Worte und den Ausprüchen Gottes, nicht aus dem Lichte der Natur und den Ausprüchen der Vernunft geschöpft werden."

So ist es also nicht das *Wissen*, sondern der *Glaube*, durch welchen der Mensch das Heil erlangt. Wie folgerichtig aber das Vedânta-System in seinen Schlüssen zu Werke geht, zeigt sich darin, daß nach Berichtigung des Grundirrtums die übrigen Aussagen desselben von der christlichen Heilslehre lediglich bestätigt werden. Selig wird der Mensch nicht durch gute Werke und Kultushandlungen, sondern durch Umwandlung der Gesinnung, nicht durch menschliche Weisheit, sondern durch göttliche Gnadenwahl. Wem sie zu teil wird, dem sind alle Sünden vergeben, der weiß auch vom Ruhm guter Werke nichts mehr. Er ist in Zukunft frei vom Gesetze und wird aus eigenem Antriebe nichts als Gutes thun. Ja, auch die Leiden des Erdenlebens sind für ihn keine Übel mehr, denn sie vermögen die erlöste Seele nicht zu verdunkeln, S. 108. 110 ff.

Wie verhalten sich nun die *Thatsachen* zur Theorie? Was kann man in der Christenheit von den Heilswirkungen des Evangeliums wahrnehmen? Da ist zu sagen, daß diese Wirkungen, je tiefer sie in das *innere* Leben des Menschen eindringen, sich dem statistischen Nachweise desto mehr entziehen. Auch ist die Zahl der wahren Christen zu allen Zeiten sehr klein gewesen. Vergleichen wir aber die *äußere Stellung* der christlichen Völkerfamilie mit derjenigen der übrigen Menschheit, so springt ein ungeheurer Unterschied in die Augen. Nicht nur die rohen Stämme des dunkeln Erdteils, sondern die ganze Welt des Ostens mit ihrer viel älteren Kultur und ihren ungeheuren Menschenmassen wird von den christlichen Mächten wie an Bildung und Gesittung, so auch an politischer Macht bei weitem übertroffen. Diese *Überlegenheit* liegt nicht in der Rasse. Perser

und Inder sind Arier wie wir, die Magyaren dagegen türkischen Stammes. Sie gründet sich nicht auf höhere Intelligenz, denn oft sind hochcivilisierte Völker von wilden Barbaren unterjocht worden; auch nicht auf größere Tapferkeit, sofern man darunter nur den tierischen Affekt zur Vernichtung des Feindes versteht, denn Mut hat auch der Mameluk. Die Überlegenheit der christlichen Völker liegt auf *sittlichem* Gebiete. Wir haben die Greuel der Sünde auch unter ihnen nicht verschwiegen, aber in ihrem geistigen Leben finden wir Erscheinungen, welche außerhalb der Christenheit in gleicher Weise nicht vorhanden sind, und ein gemeinsames Ideal voraussetzen, das dort unbekannt ist. Wir rechnen dahin jene unternehmende Thatkraft und Begeisterung, jenen kühnen Wagemut, der sich nicht nur im Kampf mit Menschen, sondern in der Überwindung der Natur kundgiebt, S. 130 f., und die Leidensfreudigkeit, die im Kampfe nur nach der Siegeskrone sieht, S. 148. Ein Trachten nach Wahrheit kennzeichnet den öffentlichen Geist, welches die sinnlichen Genüsse doch nur als verhältnismäßig niedrig betrachten läßt und den rastlosen Forschungseifer auf allen Gebieten des Wissens erweckt, S. 119 f. Achtung der Menschenwürde veredelt selbst den Krieg durch Ritterlichkeit, und läßt Einrichtungen wie Kastenwesen und Sklaverei nicht aufkommen oder schafft sie wieder ab, S. 99 f. Ja, sie erhebt sich zur allgemeinen Menschenliebe, die immer neue Unternehmungen der Humanität hervorbringt, damit der Sünden und Seufzer weniger werden, S. 147. Wir haben gesehen, wie solche Gesinnungen sich mit Notwendigkeit aus dem christlichen Glauben ergeben, und stehen daher nicht an, auch die äußere Herrscherstellung der christlichen Völker innerhalb der Menschheit in letzter Folge als eine Heilswirkung des Evangeliums zu bezeichnen.

VI. Von den letzten Dingen.

1. Der Väterpfad.

In den Veda's finden wir den schlichten Glauben, daß die Toten mit einem neuen, vollkommenen Leibe zu den Vätern ins Reich des Yama gehen. Yama ist ursprünglich die untergehende Sonne, der erste Unsterbliche und später der erste Sterbliche, der die seligen Wohnstätten jenseit des Westens betreten hat. So heißt es in einem Hymnus Rigv. X, 14, 7:

„Geh hin, geh hin auf jenen alten Pfaden,
Auf denen unsre Väter heimgegangen.
Den Gott Varuna sollst du und Gott Yama schauen,
Die beiden Könige, die Spendentrinker.

Geh zu den Vätern, weile dort bei Yama
Im höchsten Himmel, wie du's reich verdienteſt!
Laß dort das Üble, kehre dann nach Hause
Und nimm Gestalt, umstrahlt von lichtem Glanze!"

Als die Welt der Väter wurde der Mond, Soma, angesehen, welcher in folgenden Versen angerufen wird, Rigv. IX, 113, 7:

Wo unvergängliches Licht ist,
In die Welt, in welche die Sonne gesetzt ist,
In jene unsterbliche, ewige Welt
Versetze mich, o Soma!

Wo Vaivasvata (Yama) König ist,
Wo der Abstieg (oder das Innerste des Himmels) ist,
Wo die ewig fließenden Wasser sind,
Da mache mich unsterblich, o Soma!

Wo man sich bewegt, wie man wünscht,
Im dritten Lichte, im dritten Himmel des Himmels,
Wo jeder Ort voll Licht ist,
Da mache mich unsterblich, o Soma!

Wo alle Wünſche und Begierden zu finden ſind,
Wo die rote Sonne ihren Gipfelpunkt hat,
Wo es Spenden und Sättigung giebt,
Da mache mich unſterblich, o Soma!

Wo es Freuden und Wonne giebt,
Wo Entzücken und Genuß wohnen,
Wo die Wünſche des Herzens erfüllt werden,
Da mache mich unſterblich, o Soma!

Im Atharva-Veda lieſt man von Milchkühen, ſanften Winden, kühlendem Regen, von Kuchen aus Schmelzbutter, von Strömen, die mit Milch und Honig fließen und von einer großen Menge von Frauen, deren ſich die Abgeſchiedenen freuen.

Dieſer einfache Glaube an den Väterpfad, Pitriyâna, die Wanderung der Seele zum Monde als der Heimat der Väter, wird dann in den Upaniſhad's mit ſeltſamen Einzelheiten ausgemalt. Khand. V, 11: „Die, welche nur im Dorfe Opfer, fromme Werke, Almoſen üben, die gehen (im Tode) in den Rauch (des Scheiterhaufens), aus dem Rauch in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunkeln Hälfte des Monats in die ſechs Wintermonate. Dieſelben gelangen nicht in das Jahr, ſondern aus den Monaten in die Väterwelt, aus der Väterwelt in den Äther, aus dem Äther in den Mond. Der iſt der König Soma, darum iſt er die Nahrung der Götter, denſelben genießen die Götter." Soma, ein berauſchendes Getränk, wurde aus der Somapflanze bereitet und dann, weil es den Verſtand der Menſchen bezwingt, als König und Gott bezeichnet wie Bachus. Die ins Waſſer gelegte Pflanze ſchwillt an und ſchwindet, gekeltert, wieder zuſammen. Daher wurde der gleichfalls wachſende und ſchwindende Mond poetiſch Soma, der Trunk der Götter genannt. Wie vereinigte ſich aber damit die Vorſtellung, daß der Mond der Aufenthalt der Väter ſei? In dem parallelen Abſchnitt von Brihad wird auch von den Seelen geſagt: „Wenn ſie in den Mond gelangt ſind, werden ſie Nahrung daſelbſt. Gleichwie man den König Soma mit den Worten: ſchwill an und ſchwinde, verzehrt, werden ſie von den Göttern verzehrt." Iſt dieſer abenteuerliche Gedanke ernſt zu nehmen? Derſelbe Brih. I, 4, 10 beſagt: „Wer eine andere Gottheit als den Âtman verehrt und ſpricht: ein andrer iſt ſie und ein andrer bin ich, der iſt nicht weiſe, ſondern gleich-

sam ein Haustier der Götter." Hienach scheint in jener Bemerkung eher ein Spott über die ganze Lehre vom Väterpfad zu liegen. Als getreue Haustiere der Götter werden sie zuletzt von diesen verzehrt.

„Anbete du das Feuer tausend Jahr,
Dann fall hinein, dich frißt's mit Haut und Haar!" (Goethe.)

Nach Sankara sei an den Genuß zu denken, den die Götter an ihrem Umgang mit den Frommen haben. Aber es ist nicht abzusehn, wie diese Art von Verzehren das Abnehmen der Mondscheibe erklären kann.

Sehr natürlich nahm man weiter an, daß die Seligkeit auf dem Monde der Lohn für die guten Werke auf Erden sei. Als man dann später auf den Gedanken der Seelenwanderung kam, mußte diese neue Vorstellung mit der früheren verknüpft werden. Man lehrte, daß der Lohn im Mondparadiese mit den guten Werken im Verhältnis stehe und daher gleich diesen endlich sei. Der Seelenkeim kehre dann durch den Äther oder Himmelsraum zurück und werde durch den Regen zur Erde herab auf die Pflanzen gewaschen. Menschen und Tiere essen davon und nehmen die Keime des neuen Lebens in sich auf, um sie fortzupflanzen. Ganz ähnlich haben unsere Naturforscher aus der Thatsache, daß gewisse, niedere Organismen allenthalben entstehen, wo sie günstige Bedingungen für ihre Entwicklung finden, den Schluß gezogen, daß die Luft von derartigen Keimen erfüllt sei.

Khand. V, 11: „Nachdem sie daselbst verweilt haben, solange ein Rest (von guten Werken) bleibt, kehren sie auf dem Wege, den sie gekommen sind, wieder zurück in den Äther, aus dem Äther in den Wind (Luft). Nachdem sie Wind geworden sind, werden sie zu Rauch; nachdem sie Rauch geworden sind, werden sie zu Dunst; nachdem sie Dunst geworden sind, werden sie zur Wolke; nachdem sie Wolke geworden sind, regnen sie herab. Dieselben werden dann als Reis oder Gerste, als Kräuter oder Bäume, als Sesam oder Bohnen geboren." (Der Mond gilt schon im Rigveda als Spender von Samen und Fruchtbarkeit.) „Daraus fürwahr ist schwieriger herauszukommen, denn wer ihn als Speise verzehrt, wer ihn als Samen ergießt, dessen Nachkommenschaft wird er. — — Welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen erfreulichen

Mutterschoß eingehn, einen Brahmanenschoß, einen Kshatriyaschoß, einen Vaiçyaschoß. Die aber hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen stinkenden Mutterschoß eingehen, einen Hundeschoß, einen Schweineschoß oder gar in einen Çandalaschoß."

Kaush. I, 2: „Alle, die aus dieser Welt oder diesem Körper scheiden, gehen zum Monde. In der ersten Hälfte (des Monats) nimmt der Mond zu und wird groß durch die Lebensgeister; in der andern Hälfte läßt der Mond sie wieder geboren werden. Wahrlich, der Mond ist die Thür der himmlischen Welt. Nun, wenn ein Mensch dem Monde richtig antwortet (d. h. die rechte Erkenntnis hat), so läßt er ihn frei (den Götterpfad zu ziehen). Wenn aber ein Mensch dem Monde nicht antwortet, so regnet ihn der Mond, nachdem er zum Regen geworden, auf diese Erde herab. Und je nach seinen Thaten und seiner Erkenntnis wird er hier entweder als Wurm, oder Löwe, oder Eber, oder Schlange, oder Tiger, oder als Mensch oder als irgend etwas anderes wiedergeboren."

In der schönen Schilderung der Seelenzustände Brih. IV, 3—4, aus der wir bereits eine Stelle mitgeteilt haben, S. 69 f., wird gesagt: „Wie ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knarrend geht, also geht auch dieses körperliche Selbst, von dem erkenntnisartigen Selbst (Brahman) belastet knarrend, wenn es so weit ist, daß jemand in den letzten Zügen liegt. Wenn er nun in Schwäche verfällt, sei es durch Alter oder durch Krankheit, dann wie eine Mangofrucht, eine Feige, eine Beere ihren Stiel losläßt, also läßt der Geist die Glieder los. — — Und gleichwie zu einem Könige, wenn er fortziehen will, die Vornehmen, Beamten, Wagenlenker, Dorfschulzen sich zusammenscharen, so scharen sich zur Zeit des Endes zu der Seele alle Lebensgeister zusammen. Sie aber nimmt diese Kraftelemente in sich auf und zieht sich zurück auf das Herz, der Geist aber, der im Auge wohnt, kehrt nach auswärts zurück. Alsdann erkennt jemand keine Gestalt mehr. Weil er zur Einheit geworden ist, darum siehet er nicht, darum riecht er nicht, darum schmeckt er nicht, darum redet er nicht, darum hört er nicht, darum denkt er nicht, darum fühlt er nicht, darum erkennt er nicht. Alsdann wird die Spitze des Herzens leuchtend — aus dieser zieht die Seele aus und mit ihr das Leben und alle Lebensgeister.

Dann nehmen das Wissen und die Werke die Seele bei der Hand und ihre neu erworbene Erfahrung. Wie eine Raupe, wenn sie an die Spitze eines Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele. Nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber. Oder wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine neue, schönere Gestalt hämmert, so auch die Seele. Nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen, schafft sie eine andere, neue, schönere Gestalt. Je nachdem jemand nun beschaffen ist, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren. Wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren. Heilig wird man durch heiliges Werk, böse durch böses. Darum heißt es: „„Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde. Je nachdem seine Begierde ist, danach ist sein Wille, je nachdem sein Wille ist, danach thut er das Werk, je nachdem er das Werk thut, danach ergehet es ihm.““

Derselbe Gedanke wird ausgesprochen Çatapatha-Brahmana X, 6, 3, 1: „Mit welcher Gesinnung der Mensch aus dieser Welt abscheidet, mit der geht er, nachdem er abgeschieden ist, in jene Welt ein.“ Bhagavadgîtâ VIII, 6:

„Das Sein, an welches denkend er aus dem Leibe scheidet,
In dieses Sein wird drüben er jedesmal gekleidet.“

Nach der älteren Vorstellung gehen alle, auch die nicht Werkthätigen, zum Monde. Dies bestreitet Sankara S. 764, 10: „Die andern gehen ein in die Behausung des Yama, erleiden dort die ihren Übelthaten entsprechenden Strafen und steigen dann wieder zur Welt herab, denn so lehrt die Schrift durch den Mund Yama's selbst, Kath. II, 6:

Das: „nach dem Tode“ zeigt sich nicht dem Thoren,
Dem Taumelnden, durch Reichtums Blendung Blinden.
„Dies ist die Welt, kein Jenseits giebt's“ — so wähnend
Verfällt er immer wieder meiner Herrschaft.

Auch die Smriti-Schriftsteller Manu, Vyasa u. a. erwähnen die Yama-Stadt, in welcher die stinkenden Werke zur Reife kommen und die Purâna-Dichter kennen sieben Höllen als Orte der Vergeltung für die Übelthäter.

Das Schicksal der Seele ist also fort und fort abhängig von den Thaten, Bestrebungen, Zuständen eines früheren Daseins. Die Kette dieses Zusammenhanges, die Apûrva, S. 106, reicht über den Tod hinaus ins Endlose. Denn wenn auch Gott das Wohl und Wehe über die Seele verhängt, so ist er dabei an ihre Werke gebunden. Lediglich nach diesen bestimmen sich in der folgenden Geburt die Leiden und Genüsse der Seele und zwar mit derselben Notwendigkeit wie die Gestalt der Pflanze nach ihrem Samen. Ob die Nachwirkungen gewisser Werke sich auf mehrere Leben erstrecken, läßt Sankara dahingestellt.

2. Die Seelenwanderung.

„Hatte der Glaube an Seelenwanderung," so fragt Max Müller,[1]) „irgend etwas mit Animismus zu thun oder mit dem allgemeinen Glauben, daß nicht nur Tiere Seelen hätten wie die Menschen, sondern daß auch leblose Gegenstände von Seelen bewohnt sein könnten? In Indien hatte dieser Glaube jedenfalls nichts mit dem gewöhnlichen Animismus zu thun. Die tiefste Quelle scheint hier rein ethisch gewesen zu sein. Der Grund, weshalb die Seele, nachdem sie eine Zeit lang in der Väterwelt gewohnt, wiedergeboren werden mußte, war der, daß der Vorrat ihrer guten Werke sich erschöpft hatte." Allein wäre es nicht sehr auffallend, wenn die Vedantisten bei ihrer laxen Auffassung von der Sünde zu so strengen Begriffen über Lohn und Strafe gekommen sein sollten? Uns scheint der Zusammenhang doch anders. Allerdings sagt das Gesetz der Vergeltung, daß das gegenwärtige Schicksal eines jeden Wesens bedingt ist durch sein Verhalten in einem früheren Dasein, aber das Interesse dabei ist kein ethisches, sondern ein rein logisches oder verständiges. Man sucht die Ursache für die Entstehung der verschiedenen Arten von Lebewesen. Man will besonders die seltsame Thatsache erklären, daß von den Menschen, die doch unzweifelhaft gleicher Natur sind, die einen eine gute Geburt erlangen als Brahmanen, Kshatriya, Vaisya, die andern eine stinkende als Auswürfling, Çandala. Der Gegensatz der Kasten forderte durchaus eine Erklärung, die dann auch auf die Tier-

[1]) A. a. O. S. 151.

gattungen ausgedehnt wurde, da man einen Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele nicht machte.

Die Antwort ist auch im Grunde von derjenigen der Biologie nicht sehr verschieden, denn auch diese betrachtet ja die gegenwärtige Beschaffenheit der Lebewesen als Folge ihrer Entwicklung in früheren Existenzen, nur daß sie dabei an eine Veränderung der Arten durch Vererbung denkt, nicht an eine Seelenwanderung der Individuen.

Wie überhaupt eine sittliche Weltordnung aus Brahman, dem bloßen, reinen Sein hergeleitet werden kann, ist schwer begreiflich, aber es fehlt auch an dem Gegenstande sittlicher Vergeltung. Denn worin soll bei der Leugnung der Persönlichkeit, ja der Individualität die Identität der Seele in den verschiedenen Daseinsformen noch bestehen, ohne die doch von einer sittlichen Zurechnungsfähigkeit und Verantwortung nicht die Rede sein kann?

Hierüber finden wir in den heiligen Texten keine Auskunft. Wir führen daher eine zwar spätere, schon buddhistische, aber doch sehr merkwürdige und berühmte Schrift an, die darauf eingeht: „Die Fragen des Königs Milinda," Milindapañha.[1]) Sie schildert einen höchst anziehenden Auftritt, nämlich eine Begegnung des klassischen Altertums mit dem indischen. Es ist wenig bekannt, daß seit Alexander dem Großen griechische Fürsten, von Abenteurern aus der Heimat verstärkt, sich bis zum Jahre 70 v. Chr. im nordwestlichen Indien behaupteten und ihre Herrschaft nach einheimischen Berichten bis Bengalen ausdehnten. Der berühmteste von ihnen, der auch von Plutarch erwähnte Menander von Baktrien, ist der genannte König Milinda.

Er fragt einen großen Brahmanen u. a.: „Wer wird wieder geboren?" — Nagasena: „Name und Form." — M.: „Nimmt man den gleichen Namen und Form an, den man jetzt hat?" — N.: „Nein, o König. Mit diesem Namen und Form thut man gute und böse Werke und durch diese nimmt man einen andern Namen und Form an." — M.: „Verehrter, wenn man nicht denselben Namen und Form annimmt, so wird man ja von den bösen Werken erlöst sein." — N.: „Dies würde der Fall sein,

---

[1]) Vgl. Heinrich Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Übers. v. H. Jacobi. Leipzig 1884. I, S. 452 ff.

wenn man nicht wiedergeboren würde. Da dies aber geschieht, entgeht man den Folgen nicht." — M.: „Mache mir das durch ein Beispiel klar!" — N.: „Gesetzt, König, es hätte jemand eines andern Äpfel gestohlen, der Eigentümer erfaßt den Dieb und verklagt ihn beim Könige. Der Schuldige erwidert: „„Majestät, ich habe seine Äpfel nicht weggenommen. Die Äpfel, die er gepflanzt hat, sind nicht dieselben, die ich genommen habe."" Nun, o König, verdient der Mann Strafe oder nicht?" — M.: „Allerdings." — N.: „Warum?" — M.: „Weil der Mann, was er auch sagen mag, solange er die früheren Äpfel nicht wegdisputieren kann, wegen der späteren verantwortlich bleibt." — N.: „Ebenso, o König, thut man mit dem gegenwärtigen Namen und Form gute oder böse Werke und nimmt dadurch einen andern Namen und Form an. — Jemand verursacht durch Unvorsichtigkeit einen Brand, so daß das ganze Dorf abbrennt. Zur Rechenschaft gezogen behauptet er, daß das Feuer seiner Lampe nicht dasselbe sei, wie das, wodurch das Dorf in Flammen aufging." — M.: „Der Mann mag sagen, was er will, das Feuer ist von seiner Lampe verursacht." — N.: „Ebenso, o König, ist Name und Form bis zum Tode etwas anderes als bei der nächsten Wiedergeburt. Aber das letzte stammt vom ersten ab; deshalb entgeht es nicht den Folgen seiner bösen Werke." — M.: „Kann man zeigen, wo diese Werke sind?" — N.: „Nein, ebensowenig, wie man an Bäumen, die noch keine Frucht getragen haben, zeigen kann, wo diese Früchte sitzen werden."

An einer andern Stelle erklärt Nagasena: „Es ist nicht dasselbe Wesen und es sind auch nicht verschiedene Wesen, die in der Reihe der Existenzen einander ablösen." — „Gieb ein Beispiel!" sagt der König. — N.: „Wie wenn ein Mann abends eine Leuchte anzündete, würde sie nicht die ganze Nacht hindurch brennen?" — M.: „Ja Herr, sie würde die ganze Nacht brennen." — N.: „Wie nun, großer König, ist die Flamme in der ersten Nachtwache dieselbe, wie in der mittleren?" — M.: „Nein Herr." — N.: „Und die Flamme in der mittleren Nachtwache, ist sie dieselbe, wie in der letzten?" — M.: „Nein Herr." — N.: „Wie denn aber, o großer König, war die Leuchte in der ersten Nachtwache eine andere als in der mittleren und letzten?" — M.: „Nein." — N.: „So auch, großer König,

schließt sich die Kette der Wesens-Elemente zusammen: „Das eine entsteht, das andre vergeht. Ohne Anfang, ohne Ende schließt sich der Kreis. Darum ist es weder dasselbe Wesen noch ein anderes, welches sich zuletzt dem Bewußtsein darstellt."

Man sieht, die Seele ist hier nichts als die Aufeinanderfolge verschiedener Vorgänge oder Zustände, die nur in der Abstraktion zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Dabei hat dann die Seelenwanderung freilich keine Schwierigkeit. Dennoch kann der Vergleich mit der Flamme nicht abgewiesen werden. Thatsächlich stellt sich das organische Leben als ein Verbrennungsprozeß dar, in welchem sich Kohlenstoff unter Wärme-Entwicklung mit Sauerstoff verbindet. Bei dem Mangel dieser Stoffe erlischt das Leben wie ein Licht. Der durch Ernährung und Atmung unterhaltene Stoffwechsel geschieht so schnell, daß der Leib kaum minutenlang in allen Teilen derselbe bleibt. Er ist nichts als ein Strudel unsichtbarer Molekule, die, von außen herbeigezogen, in verschlungenen Linien durch einander wirbeln und dann wieder abfließen.

Aber die Identität der Lebewesen bleibt gleichwohl erhalten. Sie besteht nicht nur in der ununterbrochenen Aufeinanderfolge der Lebensvorgänge, sondern auch in ihrer Individualität, in der beständigen Geltung desselben Gesetzes, nach dem diese Vorgänge in einem Wesen sich ablösen. Jedes Wesen hat sozusagen seine Formel,[1]) und wie man in einer mathematischen Reihe die folgenden Glieder finden kann, wenn man das Gesetz für die Reihenfolge der ersten Glieder kennt, so verhält es sich auch mit den inneren Veränderungen eines individuellen Wesens. Das Individuum ist von den wechselnden Zuständen nicht die Summe, sondern das Subjekt. Seine Entwicklung besteht darin, daß eine unteilbare Einheit unendliche Mannigfaltigkeit in sich schließt. Aber das Mannigfaltige kann nicht materiell, sondern nur als Idee in der Einheit enthalten sein.

„Die Flamme, dieses ähnlichste Abbild des Lebens unter den Vorgängen der leblosen Natur," so lesen wir bei Helmholtz,[2]) kann erlöschen, aber die von ihr erzeugte Wärme besteht weiter, unzerstörbar, unvergänglich, als unsichtbare Bewegung

[1]) Nach Leibnitz.

[2]) A. a. O. III, S. 36 f.

bald die Molekule wägbaren Stoffes erschütternd, bald als Ätherschwingung hinausstrahlend in die unbegrenzten Tiefen des Raumes. Und auch dann bewahrt sie die charakteristischen Eigentümlichkeiten ihres Ursprungs und dem Beobachter, der sie durch das Spektroskop befragt, erzählt sie ihre Geschichte. Neu vereinigt aber können ihre Strahlen eine neue Flamme entzünden und so gleichsam neues, körperliches Leben gewinnen. Wie die Flamme dem Anscheine nach dieselbe bleibt und in derselben Gestalt und Beschaffenheit weiter besteht, trotzdem sie in jedem Augenblick neu hinzutretende, verbrennliche Dämpfe und neuen Sauerstoff der Atmosphäre in den Strudel ihres aufsteigenden Luftstroms hineinzieht und wie die Welle forteilt in unveränderter Form und doch in jedem Augenblick sich aus neuen Wasserteilchen aufbaut, so ist auch in den lebenden Wesen nicht die bestimmte Masse des Stoffes, die jetzt den Körper zusammensetzt, dasjenige, an dem das Fortbestehen der Individualität haftet. — — Was als besonderes Individuum fortbesteht, ist wie bei der Flamme, der Welle nur die Bewegungsform, welche unablässig neuen Stoff in ihren Wirbel hineinzieht und den alten wieder ausstößt."

Die Identität der Person oder des Subjekts in diesen gleichartigen Seelenzuständen wird dann weiter erwiesen durch die Fähigkeit der Erinnerung, welche sich dieselben willkürlich wieder zurückruft. Nicht als ob dieselbe Person nur so weit reicht, wie ihre Erinnerung, denn diese versagt gar oft, aber daß man überhaupt imstande ist, sich zu erinnern, beweist die Fortdauer der Person. Wenn mein Bewußtsein sich mit meinem Zustande fortwährend änderte, so wäre mir offenbar unmöglich, zu erkennen, daß ich dieselbe Wahrnehmung oder Vorstellung schon einmal gehabt habe. Dieses Wiedererkennen setzt notwendig die Identität der Person voraus, die in allem Wechsel der Zeit und ihrer Eindrücke dieselbe bleibt. Wenn ich selbst in jedem Augenblick ein anderer wäre, so könnten zwei Vorstellungen, die ich zu verschiedenen Zeiten habe, für mich unmöglich dieselben sein.

Haben nicht aber auch die Tiere Gedächtnis? Darüber kann kein Zweifel sein. Aber Gedächtnis ist noch nicht Erinnerung. Dieselben Vorstellungen kehren wieder und äußern sich in früherer Weise, aber sie werden als solche nicht von einem tierischen Subjekt oder Ich, das gar nicht vorhanden ist, sondern von dem menschlichen Beobachter wiedererkannt. Die Tiere erinnern sich

nicht *selbst*, sondern sie werden immer nur durch äußere Einwirkungen an irgend etwas erinnert. Sonst müßte man annehmen, daß die Kuh im Stalle sich mit Reflexionen und der Hund auf der Spur mit Studien beschäftigen.

Daraus folgt, daß eine Menschenseele so wenig in einem Tierkörper wohnen kann wie „Flötenspiel in einem Ambos". Von der Seelenwanderung auch in Tierleiber, Metempsychose, ist jedoch der Gedanke einer *Präexistenz und Wiedergeburt im Menschenleibe*, Palingenesie, zu unterscheiden. *Leibnitz* sagt:[1]) „Die Präexistenz der Seelen tritt nicht für unsere Wahrnehmungen in die Erscheinung, wenn sie aber in der Wahrheit begründet wäre, so könnte sie dereinst erkannt werden. Es ist nicht der Vernunft gemäß, daß die Wiederherstellung des Gedächtnisses (durch den Tod) auf immer unmöglich werde, da die unmerklichen Wahrnehmungen, deren Nutzen ich bei so viel anderen wichtigen Gelegenheiten schon gezeigt habe, auch hier dazu dienen, die Keime davon zu bewahren. Der verstorbene Henry Morus, Theologe der englischen Kirche, war von der Präexistenz überzeugt und hat sie litterarisch verteidigt. — — Wenn dieser Übergang der Seelen in der Wahrheit begründet wäre, wenigstens in der vorher von mir erläuterten möglichen Weise (die aber nicht wahrscheinlich erscheint), d. h. daß die Seelen, indem sie ihre (ätherischen) Körper behalten, plötzlich in andere Körper übergingen, so würde dasselbe Individuum immer im Nestor, im Sokrates und in irgend einem Menschen der neueren Zeit bleiben und er könnte selbst seine Identität demjenigen erkennbar machen, der hinlänglich in sein Wesen eindringen würde, auf Grund der Eindrücke und Zeichen, die daselbst von allem dem, was Nestor oder Sokrates gethan haben, geblieben sind und welche ein genugsam scharfsinniger Geist auch da lesen könnte."

Nicht die Frage, *ob* die Seele nach dem Tode fortdauere, sondern *wie* diese Fortdauer zu denken ist, ohne ins Unfaßbare zu versinken, macht dem Verstande die größten Schwierigkeiten. Diese werden durch die Lehre von der Präexistenz und Wiedergeburt auf sehr einfache Weise beseitigt. Zwar hat niemand die

---

[1]) Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Hrsg. von Schaarschmidt. Berlin 1873. S. 237 f.

leiseste Erinnerung an ein früheres Dasein, aber wir stehen ja schon gegenwärtig dem größten Teil unserer früheren Erlebnisse ganz unwissend gegenüber und im Traum fehlt jede Erinnerung daran. Andrerseits kann das Bewußtsein plötzlich die umnachteten Gebiete des Geistes wieder erhellen, wie dies bei der Ideenflucht S. 60 f. und im somnambulen Hochschlaf stattfindet. In letzterem giebt sich ein merkwürdig erhöhtes Geistesleben kund, von welchem beim Erwachen jede Spur der Erinnerung verschwunden ist.

Die biblische Offenbarung erteilt auf die Frage nach der Herkunft der Seele und ihren Zwischenzustand vom Tode bis zur Auferstehung keine deutliche Auskunft, sondern überläßt die Antwort der theologischen Spekulation. Die Andeutungen, die wir darüber finden, sind folgende. Der Mensch, nicht bloß die Menschheit als Gattungsbegriff, sondern jeder Einzelne, weil zum Heil berufen, ist von Gott schon längst, ehe er in dieses Leben trat, gewußt und gewollt. Sonst gäbe es keine Vorsehung, keine Geschichte. So heißt es Jer. 1, 5: „Ehe ich dich bildete im Mutterleibe, kannte ich dich. Ehe du hervorgingest aus dem Schoße, weihte ich dich. Zum Propheten für die Völker bestimmte ich dich," vgl. Ps. 139, 16. Paulus sagt Eph. 1, 4: „Gott hat uns erwählet vor Gründung der Welt, heilig und fehllos zu sein vor ihm, da er uns in Liebe zur Kindschaft bestimmte." Eine ideale Präexistenz der Einzelseele im göttlichen Geiste wird also unzweifelhaft vorausgesetzt. Darüber hinausgehende Vorstellungen finden sich jedoch in dem apokryphen Buche der Weisheit, wo es heißt 8, 19: „Ich war ein gutgeartetes Kind und hatte eine gutgeartete Seele bekommen. Oder vielmehr, da ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib." Hier ist offenbar auch der Glaube an eine reale Präexistenz der Einzelseele vor ihrer Geburt im Fleisch ausgesprochen. Diese wird denn auch von vielen christlichen Denkern: Origenes, Henry More, Kant, Fichte, Schelling, W. Bennecke, Julius Müller, Rückert, Ernesti u. a. gelehrt.

Von da bis zur Annahme der Wiedergeburt oder Palingenesie ist nur ein Schritt, zu dem man sich leicht durch den Wunsch bewogen sieht, die Präexistenz der Seele mit einem Inhalt zu erfüllen. Deshalb sind von den alten Philosophen Pythagoras und Plato u. a. dafür eingetreten. Aus den Evangelien ist ersichtlich, daß auch den Jüngern Jesu solche

Vorstellungen nicht völlig fremd waren. Auf die Frage: „Wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei?“ geben sie die Antwort: „Einige sagen, du seiest Johannes der Täufer (an dessen wirkliche Hinrichtung also viele nicht glaubten), die andern, du seiest Elias, einige, du seiest Jeremias oder der Propheten einer,“ Matth. 16, 14. Beim Anblick des Blindgebornen fragen sie: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist?“ Joh. 9, 2. Der Herr fühlt sich nicht veranlaßt, auf den Gegenstand einzugehen, sondern weist nur den gehässigen Vorwurf der Sünde zurück. Er selbst wendet den Gedanken der Wiedergeburt in bildlicher Redeweise an. Von Johannes sagt er: „Wenn ihr's wollt fassen, so ist er Elias, der da kommen soll,“ Matth. 11, 14. Am bedeutsamsten sind seine Äußerungen im Gespräch mit Nikodemus, Joh. 3, 1 ff. Hier erklärt er, daß eine Wiedergeburt allerdings an jedem geschehen müsse, ehe er das Reich Gottes sehen könne. Als sein Gast eine leibliche Wiedergeburt unbegreiflich findet, erwidert er: eine solche könne auch nichts helfen, denn was vom Fleisch geboren ist, das sei Fleisch. Auf eine Wiedergeburt aus Wasser und Geist, d. h. auf eine geistige Erneuerung der Seele komme es an. Daher wird bei Paulus die Taufe das Bad der Wiedergeburt genannt, welches erst den Schmutz und Elend der Natur entferne, Tit. 3, 5.

In der That ist die bloße, unabläßige Wiederholung des bisherigen Daseins ein Gedanke, der wohl nicht vielen tröstlich erscheinen wird. Denn was ist eine solche Aussicht anders als die Aussicht auf Erneuerung derselben Thorheiten, Täuschungen, Sünden, Leiden und Kämpfe? Die Christenheit hat diesem Gefühl in der Sage vom ewigen Juden einen erschütternden Ausdruck gegeben:

„Ha! Nicht sterben können, nicht sterben können!
Nicht ruhen können nach des Lebens Mühe!
Den Staubleib tragen mit seiner Totenfarbe
Und seinem Siechtum und seinem Gräbergeruche!
Sehen müssen durch Jahrtausende
Das gähnende Ungeheuer Einerlei
Und die geile, hungrige Zeit,
Immer Kinder gebärend, immer Kinder verschlingend!
Ha! Nicht sterben können, nicht sterben können!
Schrecklicher Zürner im Himmel,

Hast du in deinem Richthause
Noch ein schrecklicher Gericht?"
(Chr. Fr. D. Schubart's Ahasver.)

Aber die schauerliche Sage wird durch die Lehre von der Seelenwanderung noch überboten. Hier macht auch der Tod kein Ende. Nicht einmal, sondern tausendmal muß man sterben, um immer wieder in denselben Strudel gestürzt zu werden. Eine solche Art Fortdauer kann freilich kein Gegenstand der Hoffnung, sondern nur düsterer Erwartung sein. Für die Möglichkeit einer endlichen Erlösung aller beruft sich Sankara S. 1045, 7 auf den Vers der Bhagavadgîtâ VI, 45:

„Durch mancherlei Geburt geläutert
Geht endlich er den höchsten Gang."

Welches ist dieser höchste Gang?

3. Der Götterpfad.

Auserwählte Geister, die Weisen, die Frommen, die Heiligen erlangen im Tode ein anderes Los als die große Masse der gewöhnlichen Seelen. Zwar das Sterben geht zunächst ebenso vor sich wie bei allen andern; aber schon der Austritt der Seele aus dem Leibe erfolgt auf andere Weise, nämlich durch den Kopf, nicht wie bei den übrigen durch andre Körperteile. Denn die Schrift Khand. VIII, 6, 6; Kath. VI, 16 sagt:

„Hundert und ein sind des Herzens Adern,
Von diesen leitet eine nach dem Haupte,
Unsterblichkeit erreicht, wer durch sie aufsteigt,
Nach allen Seiten Ausgang sind die andern."

Diese Kopfader und die Sonne sind nämlich, nach Khand. VIII, 6, 2, wie zwei Dörfer durch eine Landstraße, fortwährend durch einen Strahl verbunden und auf diesem fährt der Heilige empor. Die weiteren Stationen seines Weges beschreibt folgende Stelle, Khand. V, 3, 10; Brih. VI, 2: „Die nun, welche die rechte Erkenntnis haben, und jene dort, welche im Walde Glaube und Buße (Brih. Wahrheit) üben, die gehen ein in die Flamme des Leichenfeuers (nicht in den Rauch S. 153), aus der Flamme in den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in die Sammermonate, aus

den Sommermonaten in das Jahr (Ewigkeit?), aus dem Jahre in die Sonne (Brih. Götterpfad), aus der Sonne in den Mond, aus dem Monde in den Blitz — daselbst ist ein Mann (oder Geist), der ist nicht wie ein Mensch, der führet sie zu Brahman. (Zusatz in Brih.: Dort in den Brahmanwelten bewohnen sie die höchsten Fernen. Für solche ist keine Wiederkehr.)" Dieses Aufsteigen von Stufe zu Stufe zu immer größeren Wundern des Lichtes ist der Götterweg, Devayâna.

Sankara meint S. 1117, 6, daß die Stationen weder Wegezeichen, noch Stätten des Genießens sind, sondern Führer, welche die Seele zu Brahman leiten. Die Seele sei nämlich in diesem Zustande, wo alle ihre Organe zusammengeballt sind, S. 72. 155, etwa wie ein Trunkener und Sinnverwirrter und ihre Leitung übernehmen die Flamme, der Tag u. s. w. Daher dürfe man unter ihnen nicht die als Wegezeichen dienenden Naturerscheinungen verstehen, denn diese sind unfähig zu leiten, sondern die ihnen vorstehenden Gottheiten.

Welches ist nun das Brahman, zu dem die Frommen auf diese Weise gelangen? Darauf antwortet ein berühmter Ausleger Bâdari, daß das höchste Brahman nicht gemeint sein könne, weil zu diesem ein Hingehen unmöglich sei; weil der Ausdruck Brahmanwelten eine Vielheit anzeige, die dem höchsten Brahman nicht zukommt; weil der Ausdruck Welt eine Genußstätte bedeute, in die man eingeht und damit etwas Wandelbares, S. 1120, 7. Brahman werde diese Stätte genannt, wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit Brahman. Denn das höchste Brahman werde durch die Verbindung mit reinen Bestimmungen, wenn man es zu erbaulichen Zwecken als behaftet mit Eigenschaften des Erschaffenen darstellt, zum niederen Brahman. Wie alles Erschaffene geht die Welt des niederen Brahman zuletzt zu Grunde, aber bis dahin sei ihren Bewohnern die Seligkeit zu teil geworden und somit gehen sie dann samt Hiranyagarbha, dem Könige des Himmels, in das höchste, ganz reine Brahman, jene höchste Stätte des Vishnu ein, Kath. III, 9. Dieses ist die stufenweise Erlösung Kramamukti, von der ein Vers der Smriti sagt:

„Nachdem der Welt Auflösung ist gekommen
Und Gottes auch, dann gehen im Verein
Mit ihm das Selbst erlangend alle Frommen
In jenes höchste der Gefilde ein."

Eine Beschreibung des Zustandes der Seligen findet sich in der Stelle Khand. VIII, 2, welche aussagt, daß der zur Freiheit Gelangte die Erfüllung aller seiner Wünsche genießt. „Mag derselbe verlangen nach dem Verkehr mit den Abgeschiedenen, mit Vätern, Müttern, Brüdern, Schwestern, Freunden; mag sein Sinn nach Wohlgerüchen und Kränzen, nach Speise und Trank oder nach Weibern stehen — welches Ziel er immer begehre, was er immer wünschen mag, das entsteht ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zu teil. Des ist er fröhlich."

Ob die Seligen mit Leibern und Sinnen ausgestattet sind, ist zweifelhaft. Bâdarâyana meint, daß sie nach Belieben mit oder ohne Leib existieren, S. 1116, 10. Im letzteren Falle muß man sich die Erfüllung ihrer Wünsche wie im Zustande des Traumes, im ersteren wie im Wachen vorstellen. Ja er nimmt auf Grund einer Stelle Khand. VII, 2, 6, 2 an, daß ein Seliger drei oder mehr Leiber haben könne. Seine Seele regiert dieselben dann, indem sie durch eine Teilung der Lebensgeister in sie eingeht, wie ein Licht sich auch in mehrere Lichter teilt.

Die Vollendeten nehmen an allen Vollkommenheiten des Isvara teil, dem nur die Schöpfung und Vernichtung der Welt vorbehalten bleibt. Auch führt dieser die Herrschaft über sie und setzt ihre Wünsche in Einklang, S. 1151, 1. Ihre Freiheit beruht auf der dieses höchsten Herrn. Zu ihm, der daher auch „der Herr der Wünsche" genannt wird, Tait. I, 6, 2, geht der Fromme ein, so daß seine Herrlichkeit durch die des höchsten Isvara bedingt ist.

Ist diese Herrlichkeit endlich? Darauf antwortet der heilige Bâdarâyana im letzten Sutra des Werkes: „Keine Wiederkehr, keine Wiederkehr nach der Schrift! d. h. diejenigen, welche durch Ader und Strahl über die Stationen der Flamme u. s. w. auf dem Götterpfade in die von der Schrift geschilderte Brahmanwelt gelangen, woselbst die Seeen Ara und Nyam sind in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier, wo das Gewässer Airammadiyam und der Feigenbaum Somasavana und die Brahmanburg Aparâyita und der goldene Palast Prabhuvimitam ist, wie es in vielen Liedern und Erklärungen geschildert wird, vgl. Khand. VIII, 5, 3; Kaush. I, 3—5 — — die dorthin gelangt sind, die kehren nicht, wie die in der Mondwelt, nach Ablauf des Genusses zurück, Khand. VIII, 6, 6: „„Unsterblichkeit (d. h. Befreiung von

neuem Tode) erlangt, wer auf ihr emporsteigt."" Brih. VI, 2, 15. „„Für sie ist keine Wiederkehr."" Khand. IV, 15, 6: „„Die auf ihm eingehen, kehren zu diesem irdischen Strudel nicht zurück."" Khand. VIII, 15, 1: „„Er geht zur Brahmanwelt und kehrt nicht wieder,"" wie die Schrift sagt. Vielmehr wenn die Herrlichkeit zu Ende geht, wenn das umgewandelte Brahman aufhört, so kehren sie samt seinem Vorsteher in das höchste ein. Nachdem nämlich die Finsternis des Nichtwissens durch die Seligkeit verscheucht ist, so thut sich ihnen als höchstes Ziel die ewige, vollkommene Ruhe, Nirwana, auf. Zu dieser nehmen sie ihre Zuflucht und darum ist auch für solche, die sich unter den Schutz des persönlichen Gottes stellen, gewißlich keine Wiederkehr."

4. Die ewige Ruhe.

Indes sind alle diese Vorstellungen von Wanderungen der Seele nur für den erbaulichen Gebrauch zu verwenden, denn für die höhere Erkenntnis versteht sich von selbst, daß die Seele überhaupt nicht wandern kann, weil sie das raumlose, allgegenwärtige Brahman selbst ist. Es handelt sich dabei nur um Träume, aus denen sie früher oder später erwacht. So muß denn auch ihr Emporsteigen auf dem Götterwege aus einem äußern Vorgange in einen innern umgedeutet werden.

In welcher Weise dies geschah, ist aus Kaush. I, 2 ersichtlich. Hier wird der Götterpfad zunächst in alter Weise mit vielen spielenden und nichtssagenden Einzelheiten beschrieben. Daß aber diese Erzählung nur als allegorische Darstellung der Erleuchtung betrachtet werden soll, durch welche die Seele zur Erkenntnis ihrer Einheit mit Brahman gelangt, geht aus dem Schluß hervor. Wenn der Abgeschiedene vor den Thron Brahmans gelangt, fragt ihn dieser: „Wer bist du?" Und er soll antworten: „Ich bin wie eine Jahreszeit und das Kind der Jahreszeiten (nämlich gleichfalls eine Aufeinanderfolge von Frühling, Sommer, Herbst und Winter), aus dem Schoße des endlosen Raumes entsprungen, entsprungen aus dem Licht. Dieses Licht, welches die Vergangenheit ist, welches die Gegenwart ist, welches alles Lebendige und alle Erkenntnis ist (die Quelle alles Daseins), ist der Âtman. Ich bin, was du bist. Du bist der Âtman, ich bin der Âtman. Du bist das Wahre, Sattyam, ich bin das Wahre."

Brahman fragt noch einmal: „Was ist denn das Wahre, das Seiende?“ Die Seele erwidert: „Was von den Göttern verschieden ist (also auch von dem höchsten Gott) und was von der himmlischen Erscheinung verschieden ist, das ist Sat, das Seiende. Aber die Götter und die Sinnen sind Tyam, d. h. „Es“. Darum wird mit dem Namen Sattya dies alles, was immer es giebt, bezeichnet. Dies alles bist du.“

In den Vedânta-Sutras III, 29 wird gesagt, daß die Annäherung nur so lange ihre eigentliche Bedeutung hat, als Brahman noch persönlich und mit Eigenschaften, Saguna, versehen gedacht wird, daß aber diese mythologischen Begriffe verschwinden müssen, sobald einmal die Erkenntnis des wahren, absoluten, bestimmungslosen Brahman im Geiste aufgegangen ist. Ebenso sagt Sankara in seinem Kommentar dazu S. 599, 1: „Wenn es heißt, daß die Seele zu Brahman gehen wird, so bedeutet das, daß sie in Zukunft dasjenige erreichen oder vielmehr sein wird, was sie, wenngleich unbewußt, immer gewesen ist. Denn wenn wir sagen, daß jemand zu einem andern gehe, so kann es nicht ein und derselbe sein, der als Subjekt und Objekt unterschieden wird. Durch wahre Erkenntnis, Samyagdarsana, wird die Seele nicht Brahman, sondern sie ist Brahman, sobald sie weiß, was sie wirklich ist und immer gewesen ist. Sein und Wissen ist hier gleichzeitig.“ S. 1124, 10 ff.: „Einige behaupten, daß die Schriftstellen von dem Hingehen zu Brahman sich auf das höhere, nicht auf das niedere mit Eigenschaften behaftete Brahman beziehe. Das geht nicht an, weil ein Hingehen zu Brahman unmöglich ist. Denn zu dem allgegenwärtigen, allem innerlichen, alles beseelenden, höchsten Brahman, von dem es heißt, Khand. VII, 2, 5, 2: „„Dem Äther gleich, allgegenwärtig, ewig,““ — „„Das wahrnehmbare, nicht übersinnliche Brahman, das als Seele allem innerlich ist,““ — „„Seele nur ist dieses Weltall,““ — Mund. II, 2, 11: „„Brahman nur ist dieses Ganze, das Vortrefflichste,““ — zu dem Brahman, dessen Wesen durch Schriftstellen wie diese bestimmt ist, kann nun und nimmermehr ein Hingehen stattfinden. Denn wo man ist, dahin kann man nicht gehen. Hingehen kann man nach allgemeinem Einverständnis nur zu einem andern.“

In der bereits S. 69 f. und 155 f. angeführten Schilderung der Seelenzustände heißt es am Schluß, Brih. IV, 4, 6 ff.: „Wer

ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf. Darüber ist dieser Vers:

„Wenn alle Leidenschaft verschwunden,
Die in des Menschen Herzen schleicht,
Dann hat Unsterblichkeit gefunden,
Dann hat das Brahman er erreicht."

Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper, aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist Brahman, ist lauter Licht."

Ferner Kath. IV, 15:

„Wie reines Wasser eben solches bleibet,
Wenn es zu reinem Wasser wird gegossen,
So ist, o Gautama, des Weisen Seele."

Und Mund. III, 2, 8:

„Wie Ströme rinnen und im Ocean
Aufgehend Name und Gestalt verlieren,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich höchsten Geist."

Schon in dem Gespräch des Svetaketu hörten wir S. 71, daß zuletzt alle Einzelseelen mit der Allseele zusammenfließen, wie alle Flüsse und Rinnsale mit dem unendlichen Meer.

Das ist die ewige Ruhe, das gepriesene Nirvana, die Rückkehr zu dem Urgrund des Daseins, die Vereinigung mit dem All-Einen, die Befreiung von allen Leiden und Kämpfen, die vollkommene, ewige Erlösung, welche die Vollendung der zeitlichen ist, S. 111. Doch wird in den buddhistischen Texten häufiger und deutlicher davon geredet als in den brahmanischen. Wir fügen einige solcher Äußerungen hinzu. Derjenige Zustand, in welchem die Seele dem Nirwana hienieden am nächsten kommt, ist die Versenkung, von welcher S. 108 u. 117 die Rede war. In Bezug darauf sagt der Erhabene:[1]) „Gleichwie dieses Haus des Migaramata leer ist von Elefanten und Rindern, von Hengsten und Stuten, leer von Silber und Gold, leer von

[1]) H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin 1881. S. 324.

den Scharen der Männer und Weiber und nur in einer Beziehung nicht leer ist, nämlich nicht leer von Mönchen: so auch, Ananda, abstrahiert der Mönch von der Vorstellung: „„Mensch,““ und denkt allein an die Vorstellung: „„Wald““. Aber auch davon wird abstrahiert, bis die Vorstellung: „„Erde““ erreicht ist. Dann steigt man weiter auf bis zur Raum-Unendlichkeit, Vernunft-Unendlichkeit, Nicht-Irgend-Etwasheit, Schritt vor Schritt der Erlösung sich nähernd. Diese wird zuletzt allen Wesen zu teil, wie folgender Vers aus dem Mahâparimbhâna-Sutta sagt:

„In den Welten die Wesen all legen einst ab die Leiblichkeit,
So wie Buddha, der Siegesfürst, der höchste Meister aller Welt,
Der Mächtige, der Vollendete zum Nirvana ist gangen ein.“

Die Texte vermeiden es jedoch, sich darüber deutlich auszusprechen und hüllen sich lieber in einen erbaulichen Schleier. In den Fragen des Milinda lautet eine:[1]) „Werden alle des Nirwana teilhaftig?“ Nagasena: „Nein, König, nicht alle werden des Nirwana teilhaftig. Doch wer gut begabt, alles, was man kennen lernen muß, kennen lernt, alles, was man erfahren muß, erfährt, alles, was man unterlassen muß, unterläßt, alles, was man ausbilden muß, ausbildet, alles, was man verwirklichen muß, verwirklicht, der wird des Nirwana teilhaftig.“ Und der König sagte: „Du bist weise, Nagasena.“ Man sieht wohl, daß die Worte, bei Lichte besehen, nichts anderes bedeuten, als daß zuletzt doch jeder, nachdem er alles durchgemacht hat, was er durchzumachen hatte, zu diesem Ende gelangt. Damit stimmt auch ein Wort Buddha's: „Die Höllen sind erfunden von unwissenden Menschen, die in ihrer Thorheit an das glauben, was nicht besteht. Sie sind ein Erzeugnis ihrer Phantasie.“

Das Nirwana bedeutet jedenfalls das Erlöschen des Bewußtseins. Wenn bei Wesen, die in der Seelenwanderung befangen sind, das Bewußtsein, aus dem Sterbenden entweichend zum Keim eines neuen Daseins wird, so erlischt das Bewußtsein des sterbenden Heiligen ohne Rest. „Zerbrochen ist der Leib,“ sagt der Erhabene, als einer seiner Jünger in das Nirwana gegangen war. „Erloschen ist das Vorstellen, die Empfindungen alle sind dahingeschwunden, die Erscheinungen haben ihre Ruhe

[1]) Kern a. a. O I, S. 466. 369.

gefunden, das Bewußtsein ist zur Rüste gegangen."[1]) Der dann folgende Zustand ist unfaßbar und unbeschreiblich. „Der Vollendete ist jenseit des Todes. Das trifft nicht zu; der Vollendete ist nicht jenseit des Todes — auch das trifft nicht zu; der Vollendete ist zugleich jenseit des Todes und nicht jenseit des Todes — auch das trifft nicht zu; der Vollendete ist weder, noch ist er nicht jenseit des Todes — auch das trifft nicht zu." — — „Es giebt, ihr Jünger," sagte der Erhabene, „eine Stätte, wo nicht Wasser noch Erde ist, nicht Luft noch Licht, nicht Raum-Unendlichkeit noch Vernunft-Unendlichkeit noch Nicht-Irgend-Etwasheit, noch die Aufhebung von Vorstellen und Nichtvorstellen, nicht diese Welt noch jene Welt, beides, Sonne und Mond. Das heiße ich, ihr Jünger, weder Kommen noch Gehen, weder Sterben noch Geburt. Ohne Grund, ohne Fortgang, ohne Halt ist es. Das ist des Leidens Ende."[2])

Verständlicher ist folgende Stelle in den Fragen des Milinda. Auf die Frage des Königs: „Giebt es einen Buddha?" lautet die Antwort: „Ja, der Herr ist, er existiert." — „Kann man angeben, wo der Buddha ist?" Die Antwort lautet verneinend, weil der Herr das Nirwana erreicht habe. Auf die Bitte Milinda's, ihm dies durch einen Vergleich klar zu machen, führt Nagasena zur Erklärung die erloschene Flamme eines Feuers an, von der man nicht angeben könne, wo sie ist. Ebenso sei es mit Buddha, aber man könne ihn nachweisen in der Form seiner Lehre, denn diese sei von dem Herrn verkündigt worden. Über die wahre Bedeutung dieser Erklärung giebt folgende Stelle Auskunft. M.: „Giebt es in der Welt sogenannte Gnomen?" N.: „Ja, König, solche existieren," nämlich als gedachte Wesen. Für den buddhistischen Weisen sind Buddha und die Gnomen in gleicher Weise Vorstellungen oder Phantasiegebilde.

Gewöhnlich wird indes nicht zugegeben, daß Nirwana das Ende der Persönlichkeit oder das Ich bedeute. Wie das Wasser nicht verloren gehe, das ins Weltmeer strömt und mit demselben sich vereinigt, so auch das Ich nicht, das mit dem All-Einen zusammenfließt; wie ein tiefer, traumloser Schlaf das Dasein der Seele nicht aufhebe, so auch die bewußtlose, ewige Ruhe im Nirwana nicht.

[1]) Udâna (Phayre M. S.) fol. n. u. bei Oldenberg a. a. O. S. 272.

[2]) Samyutta-Nikâya II, fol. n. o. ebendort S. 286. 289.

Auch von abendländischen Dichtern wird dies Ende als Ziel aller Sehnsucht begrüßt. So sagt Goethe:

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß.
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt lästgem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben, ist Genuß."

Selbst in einem Kirchenliede von Gottfried Arnold heißt es:

„O wer doch gar wär ertrunken
In der Gottheit Ungrundsee!
Damit wär er ganz entsunken
Allem Kummer, Angst und Weh."

Ähnlich viele andere christliche Mystiker, so daß Max Müller darin den Kern aller Theosophie, ja der Religion überhaupt findet. Die lebensmüde Sehnsucht nach der ewigen Ruhe setzt auch hier irgend eine Fortdauer der Seele voraus, denn wie könnte sie sonst Erquickung darin zu finden hoffen? Man denkt unwillkürlich an die Wirkung eines erquickenden Schlafes. Aber diese wird erst beim Erwachen empfunden.

5. Die christliche Hoffnung der Auferstehung.

Auch die Heilige Schrift beschreibt den Zustand der Toten als einen Schlaf. Es heißt von ihnen: Sie schlafen mit den Vätern, 2. Sam. 7, 12; 5. Mos. 31, 16, liegen und rasten, schlafen und haben Ruhe, Hiob 3, 13; Ps. 13, 4; Dan. 12, 2. Mit noch stärkerer Betonung wird im Neuen Testament versichert, daß sie nicht eigentlich tot sind, sondern schlafen, Matth. 9, 24; Joh. 11, 11, so daß „Entschlafen" der christliche Lieblingsausdruck für „Sterben" wird, 1. Kor. 15, 18 ff. 51; 1. Thess. 4, 13 ff.; 2. Petr. 3, 4. Viele Kirchenlehrer, unter ihnen Luther, finden daher den Gedanken des Seelenschlafs wohl annehmbar. Letzterer sagt in einem Briefe an Nik. v. Amsdorf vom 13. Januar 1522: Verisimile autem, exceptis paucis omnes dormire insensibiles.

Aber die christliche Vorstellung vergißt dabei nicht, daß der Schlaf seinem Begriffe nach immer nur ein vorübergehender

Zustand sein kann, auf den ein Erwachen folgen muß. Wir sahen bereits S. 78, daß alles Leben in dem fortwährenden Wechsel von Thätigkeit und Ruhe, Erregung und Abspannung verläuft. Bei der Geburt tritt der unsichtbare Keim in die Erscheinung, um allmählich zu voller Reife sich zu entfalten. Dann ermattet die bildende Kraft, die Erscheinung verschrumpft, zieht sich zusammen und verschwindet im Tode für die Wahrnehmung, wie die Pflanze im Samenkorn, die Flamme in der glimmenden Asche.

Indessen schließt auch der Schlaf gewisse *Erlebnisse* der Seele nicht völlig aus.

„Sterben — Schlafen —
Schlafen! Vielleicht auch Träumen! Ja, da liegt's!
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Ird'schen abgeschüttelt:
Das zwingt uns stillzustehn, das ist die Rücksicht,
Die Elend kommen läßt zu hohen Jahren."

(Shakespeare, Hamlet.)

Die Heilige Schrift zeigt uns bald nach dem Tode den reichen Mann in der Hölle und den armen Lazarus in Abrahams Schoß, Luk. 16, 19 ff. Sie redet von Geistern im Gefängnis, 1. Petr. 3, 19, in der äußersten Finsternis, da wird sein Heulen und Zähneklappen. Andrerseits wird dem Schächer noch an seinem Todestage der Eintritt in das Paradies verheißen, Luk. 23, 42, und überall die Gemeinschaft mit dem Herrn, Apg. 7, 59; 2. Kor. 5, 8; Phil. 1, 23 u. a., sowie mit den vollendeten Gerechten, Luk. 16, 22; Matth. 17, 3, die Versammlung zu den Vätern vorausgesetzt. Das scheint auf ähnliche Unterbrechungen im Zustande der Entschlafenen hinzuweisen, wie sie die Träume im irdischen Tiefschlaf darstellen.

Damit ist keineswegs gesagt, daß sie verworrener und sinnloser sein müßten als das tagwache Bewußtsein des Lebens im Fleisch. Vielmehr wird gerade dieses letztere, wenn es ganz in die Erscheinungen der Sinnlichkeit versunken ist, als der schwerste und gefährlichste *Schlaf* bezeichnet, vor dem man sich zu hüten habe, Mark. 13, 36; Matth. 25, 5; Röm. 13, 11; 1. Thess. 5, 6, ja als der wahre Tod, Eph. 5, 14; 1. Tim. 5, 6; Offb. 3, 1.

Es ist bekannt, daß die in Vergessenheit versunkenen, aus dem Gedächtnis verschwundenen Vorstellungen keineswegs aufgehört haben zu existieren, sondern nur darauf warten, über die Schwelle des Bewußtseins zurückzukehren, sobald die Enge desselben und das Gedränge der andern Vorstellungen es gestatten. Wahrscheinlich geht nicht eine einzige Anschauung oder Vorstellung, die wir je gehabt haben, völlig und für immer verloren. Wenn nun alle diejenigen Seelenzustände, in denen das Bewußtsein nicht imstande ist, das Spiel dieser dunklen Vorstellungen mit seinem Lichte zu beleuchten und mit seinem Willen zu beherrschen, noch als Schlaf und Traum betrachtet werden, so ist doch offenbar, daß sie von sehr verschiedener Art und sehr verschiedenem Inhalt sein können.

Auch wäre es durchaus unmöglich, auf die jenseitigen Zustände unsere *Zeitmaße* anzuwenden, da diese, wie wir gesehen haben, S. 59 f., gänzlich von unserer gegenwärtigen Sinnesorganisation abhängig sind. Die Dauer eines Erdenlebens könnte in der Ewigkeit wie ein kurzer Traum erscheinen und im bewußtlosen Tiefschlaf ist die Seele überhaupt aller und jeder Zeit völlig entrückt, selbst wenn derselbe Jahrtausende dauerte.

Der Hauptgegenstand der christlichen Hoffnung ist jedoch das volle Erwachen, die *Auferstehung* aller im Tode Entschlafenen.

„Tag des Danks, der Freudenthränen Tag!
Du meines Gottes Tag!
Wenn ich im Grabe
Genug geschlafen habe
Erweckst du mich! (Klopstock.)

Nicht nur einzelne, *alle* Toten, die ganze Menschheit, auch die dann noch Lebenden erfahren die ungeheure Veränderung, welche plötzlich in einem Augenblicke vor sich gehen wird, 1. Kor. 15, 52. Wenn die Tage Kinder der Zeit sind, so ist derjenige der Auferstehung als der letzte der gegenwärtigen Ordnung der Dinge der *jüngste Tag*. Er ist aber auch der Tag des Herrn, der Tag *der Wiederkunft Christi*. Denn dieser, der als eigentlicher Zweck dem ganzen Weltgeschehen zu Grunde liegt, der als der Erlöser in der Zeit erschienen ist, S. 131 ff., wird sich dann auf unaussprechliche Weise in seiner Herrlichkeit offenbaren.

Zunächst vergeht die ganze, bisherige Erscheinungswelt der Namen und Formen, die bis dahin in den Sinnen der Menschheit sich spiegelt. Erde und Himmel flieht, es wird keine Stätte für sie gefunden, Offb. 20, 7. Der Himmel zerstiebt wie ein Rauch, die Erde zerfällt wie ein Gewand, Jes. 51, 6. Die Himmel vergehen mit Krachen, die Elemente werden in Brand aufgelöst, die Erde und ihre Werke verbrannt, 2. Petr. 3, 10. Die heutige Naturwissenschaft stimmt in diese Weissagung ein. Nachdem man früher geleugnet hatte, daß es Umstände gäbe, welche einen Weltuntergang herbeiführen können, wird dies jetzt mit großer Bestimmtheit behauptet wegen des Widerstandes, den der Lichtäther der Bewegung der Erde entgegensetze, so daß sich ihre Bahn um die Sonne notwendig immer mehr verkürzen und zu einer Spirallinie werden müsse, in der die Erde zuletzt mit zunehmender Geschwindigkeit in die Sonne stürze.

Nach der Offenbarung findet jedoch keine völlige Vernichtung, sondern eine Verwandlung der Erscheinungen statt. Die Himmel veralten wie ein Kleid, Gott wechselt sie wie ein Gewand, Ps. 102, 27, und der Seher sieht einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde war vergangen und das Meer war nicht mehr, Offb. 21, 1; 2. Petr. 3, 13.

Mit der Verwandlung der äußeren Natur erfolgt die Erneuerung, Verklärung, Umgestaltung der eigenen Leiblichkeit, die Auferstehung des Fleisches als der individuellen Erscheinungsform der Seele. Christus wird unsern nichtigen Leib verklären, Phil. 3, 21, und auch die noch Lebenden werden sich verwandelt sehen, 1. Kor. 15, 21. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß der Auferstehungsleib nichts anderes sei als die Entfaltung des Keims aus einem Samenkorn, welchem vergleichbar die Seele im Tode schläft, 1. Kor. 15, 37 f.

Der Auferstehungstag ist zugleich das jüngste Gericht, in welchem das Begnadigungs- oder Verdammungsurteil des Weltrichters erfolgt. Es ist mit dem Wiedererwachen der ganzen Vergangenheit in der klaren Erinnerung der Seele gegeben. Alle längst vergessenen Wohlthaten und Sünden werden ihr hier zu Gemüte geführt, Matth. 25, 31 ff. Es zeigt sich, daß alle ihre Werke mit unauslöschlichen Zügen gleichsam in Bücher aufgezeichnet sind, die nun geöffnet werden zu ihrem Gericht, Offb. 20, 12.

Damit hängt die ewige Verdammnis zusammen. Sie ist von Leibnitz auch philosophisch begründet worden. Wenn das Einzelwesen mit seinen charakteristischen Bestimmtheiten fortdauert, so kann dasjenige, was einmal darin vorgegangen ist, nie wieder völlig darin ausgelöscht werden. Geschehenes läßt sich nicht ungeschehen machen, die Schuld bleibt ewig. Aus dem Lethe-Strom trinken nicht Seelen, die zum vollen Bewußtsein auferweckt sind, und in Gott ist kein Vergessen. Daher muß die That, die einmal unter das Verwerfungsurteil seiner Gerechtigkeit gefallen ist, ewig darunter bleiben, d. h. eine Ursache des Mißfallens, der innern Qual und Pein sein — ein Wurm, der nicht stirbt, ein Feuer, das nicht erlischt.

Der Philosoph ist darin von Lessing verteidigt worden. „Ich muß zuvörderst," sagt er,[1]) „jene große, esoterische Wahrheit selbst anzeigen, in deren Rücksicht Leibnitz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammnis das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann das anders sein als der furchtbare Satz, daß in der Welt nichts infulieret, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen ist? Wenn daher nun keine Sünde ohne Folgen sein kann und diese Folgen die Strafe der Sünde sind, wie können diese Strafen anders als ewig dauern? Wie können diese Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit nicht einzubringen ist und sich in alle Ewigkeit durch sich selbst bestraft. Denn nun auch angenommen, daß das höchste Wesen durchaus nicht anders strafen kann als zur Besserung des Bestraften, angenommen, daß die Besserung über kurz oder lang die notwendige Folge der Strafe sei; ist es denn schon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders bessere, als dadurch, daß sie ewig dauert? Will man sagen: „„Allerdings, durch die lebhafte Erinnerung, welche sie zurückläßt?"" Als ob diese lebhafte Erinnerung nicht auch Strafe wäre!"

Auf den jüngsten Tag folgt das ewige Leben, welches auch nach christlicher Anschauung in der Vereinigung mit Gott besteht. Der Herr sagt im hohenpriesterlichen Gebet: „Ich

---

[1]) Sämtliche Werke. Lachmannsche Ausg. IX, S. 167 ff. „Leibnitz von den ewigen Strafen." Vgl. Leibnitz Vorrede zu E. Soner, Demonstratio theol. de justitia aetern. poenarum u. Théodicée II, No. 133.

habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt, auf daß ſie eins ſind, ſo wie wir eins ſind, ich in ihnen und ſie in mir, auf daß ſie vollkommen eins ſind," Joh. 17, 22, vgl. Joh. 14, 23; 15, 7; 1. Joh. 2, 5; 4, 12; Röm. 8, 9 f.; 1. Kor. 3, 16; 6, 19; 2. Kor. 6, 16; Gal. 2, 20. Die myſtiſche Vereinigung mit Gott wird daher auch in der chriſtlichen Dogmatik als die höchſte Stufe der Heilsordnung hingeſtellt. Ja Paulus bezeichnet als Ziel der ganzen Weltentwicklung gleichfalls, daß Gott ſei alles in allem, 1. Kor. 15, 28.

Da indes Gott ſelbſtbewußte Perſönlichkeit bleibt und da zugleich die Auferſtehung des Leibes ſtattfindet, d. h. die Fortdauer einer individuellen Erſcheinungsform der Seele, in welcher ſie als mit ſich ſelbſt identiſch von ihr ſelbſt und von andern erkannt wird; ſo kann von einer ſubſtantiellen Vereinigung, von einem Zerfließen und Verſchwinden der Einzelſeele in die Allſeele nicht die Rede ſein. Jene Vereinigung iſt vielmehr zugleich Erhaltung der Perſon, Einheit in der Mannigfaltigkeit, d. h. Liebe. „Die letzte Kriſis, Überwindung des Böſen, Rückkehr desſelben in den Potenzzuſtand oder das Nichtſein, zugleich die Verklärung und Vergeiſtigung der Welt, die Einkehr und Erhebung des geläuterten Eigenwillens in den Univerſalwillen, die abſolute Gemeinſchaft mit Gott, das ewige Sein und Leben — dieſe Gemeinſchaft des göttlichen und individuellen Lebens iſt die Liebe. Sie iſt die Einheit in der Freiheit, die Verbindung ſolcher, die nicht notwendig verbunden ſein müſſen, weil keins für ſich ſein kann; ſondern ſolcher, deren jedes für ſich ſein könnte und doch nicht iſt und ſein will ohne das andere. Auch der Geiſt iſt noch nicht das Höchſte, die Liebe aber iſt das Höchſte." [1])

Die Umgebungen der Seele im ewigen Leben werden beſchrieben in einem Geſicht Offb. 21, 10 ff., deſſen Urbild wir ahnen, wenn wir in ſtiller Nacht unſern Blick verſenken in die dunkeln Tiefen des Himmels mit ſeinen funkelnden Sternen. Hier iſt die Weltenſtadt, die keiner Sonne bedarf, noch des Mondes, daß ſie ihr ſcheinen, hier ſtrahlen die Gründe von Jaſpis, Saphir, Smaragd und allerlei Edelſteinen, hier ſind die kryſtallenen Mauern, die goldenen Gaſſen, die Perlenthore. Hier wird es wohl heißen: „Siehe, ich mache alles neu!"

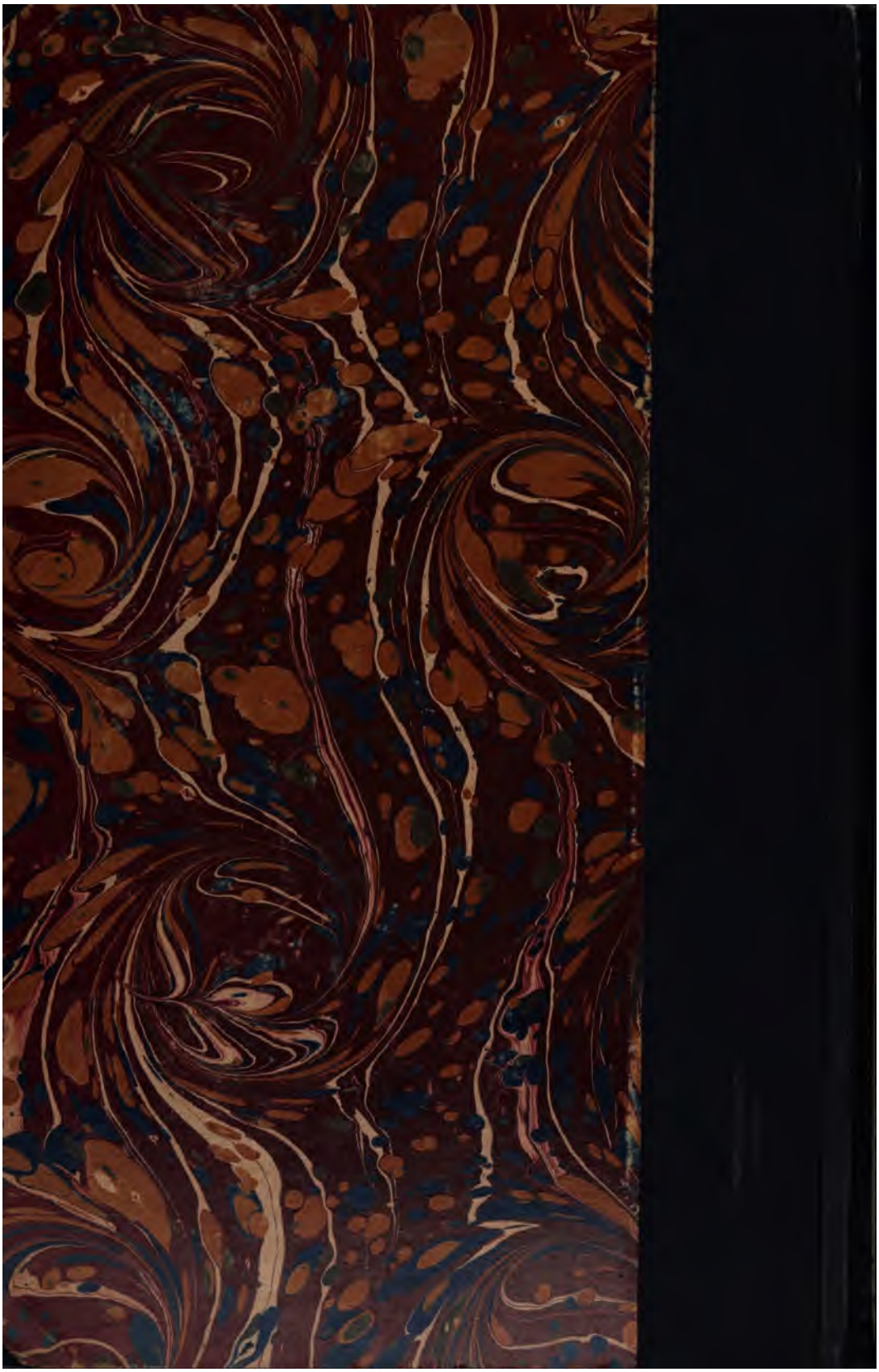
[1]) Schelling, Unterſuchungen über die menſchliche Freiheit. S. W. I, Bd. VII, S. 405.

Paulus aber sagt: „Das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser aller Mutter," Gal. 4, 26. Wenn das hieße, daß die Seelen von dort stammen, so wäre das gegenwärtige Leben auch von ihm als ein Traum der Ewigkeit hingestellt. So meint auch Kant:[1]) den Leugnern der Unsterblichkeit könne man die Hypothese entgegenstellen, ob das Leben überhaupt einen Anfang habe, ob es nicht ewig, eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, so daß es durch die Geburt weder angefangen, noch durch den Tod geendet werde. Er hält es für möglich, daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. h. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und wie ein Traum an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sache und uns selbst anschauen könnten, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit denen wir weder erst durch die Geburt in Gemeinschaft treten, noch von ihnen durch den Tod geschieden werden.

Doch verbieten sich solche Spekulationen der christlichen Demut von selbst. Sie bescheidet sich mit der Auskunft: „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen," 2. Kor. 5, 7. „Jetzt erkenne ich es stückweise, dann werde ich erkennen, so wie ich erkannt bin," 1. Kor. 13, 12. „Es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß, wenn es offenbar wird, wir Gott gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist," 1. Joh. 3, 2.

Die Weisheit der Brahmanen, im grauen Altertum entstanden und bewunderungswürdig durch ihre Frische und durch ihren Scharfsinn, giebt die religiöse Weltanschauung des natürlichen Menschen und wird, wie man wohl sagen kann, von den meisten Philosophen des Altertums und der Neuzeit immer aufs neue vorgetragen. Nimmt man hinzu, daß sie namentlich in der Form des Buddhismus die Denkweise des größten Teils der Menschheit

[1]) Kritik der reinen Vernunft. Tr. Methodenl. I. Hauptst. III. Abschn. II. Bd. S. 577.

noch heute beherrscht, so wird die hohe Meinung des jungen Indiens von der arischen Urreligion wohl begreiflich. Auch wir fühlen uns sympathisch berührt von ihrem Idealismus und ihrer Sehnsucht nach Erlösung und stellen sie, namentlich in ihrer erbaulichen Form, unbedenklich höher als den Islam, der nur als Abfall, Verfälschung und Antichristentum zu begreifen ist. Sicherlich könnte sie, wie die klassische Philosophie, als Wegbereitung, Vorstufe und Ahnung der Wahrheit betrachtet werden, und von Herzen möchten wir dem großen, stammverwandten Volke wünschen, daß sie ihnen thatsächlich dazu diene. Aber nicht nur die aufgehende Sonne wirft ihre Schatten, sondern auch die untergehende, und wenn in der Christenheit selber brahmanische Gedanken über Gott, Welt und Seele Verbreitung finden, so können wir nicht daran zweifeln, daß das Abendschatten sind, welche den Anbruch der Dunkelheit verkünden.

3 2044 048 285 407
Mar. 13, '04